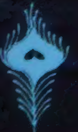
ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ

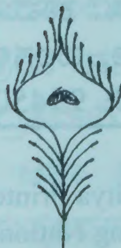
ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕವಿಕೃತಿ



ಅನುಗ್ರಹ
ಪ್ರಕಾಶನ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಕವಿಕೃತಿ

ಡಾ|| ಪಿ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ



ಅನುಗ್ರಹ
ಪ್ರಕಾಶನ
೫/೧, ನಾಗಪ್ಪಬೀದಿ, ಶೇಷಾದ್ರಿಪುರ, ಬೆಂಗಳೂರು–೫೬೦ ೦೨೦

SAMSKRITI – KAVIKRITI:

A collection of articles on Culture and Old Kannada Classics

Author : Dr. P.V. Narayana
'Tangali' No.30, R.B.I. Colony, Jayanagar 3rd Block East
Bengaluru-560011, Mob: 9900196517, Email: pvnarayana42@gmail.com

Published by : S.M. Divyashree for Anugraha Prakashana
5/1, Nagappa Street, Sheshadripura, Bengaluru-560020, Karnataka, INDIA.
Mobile: 9945002444

Copy Right : Author • Book Design : Asha C. A.
• Book size: 1/8th Demi • Paper used : 70 gsm NS Maplitho

ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಕವಿಕೃತಿ

ಲೇಖಕರು : ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ
'ತಂಗಾಳಿ', ನಂ. ೩೦, ಆರ್.ಬಿ.ಐ. ಕಾಲೋನಿ, ಜಯನಗರ ೩ನೇ ಬ್ಲಾಕ್ ಪೂರ್ವ
ಬೆಂಗಳೂರು–೫೬೦ ೦೧೧. ಚರವಾಣಿ: ೯೯೦೦೧೯೬೫೧೭

ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಎಸ್.ಎಂ. ದಿವ್ಯಶ್ರೀ, ಅನುಗ್ರಹ ಪ್ರಕಾಶನ
೫/೧, ನಾಗಪ್ಪ ಬೀದಿ, ಶೇಷಾದ್ರಿಪುರ, ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦೦೨೦, ಕರ್ನಾಟಕ, ಭಾರತ
ಚರವಾಣಿ: ೯೪೪೯೪೪೬೩೨೮

ಕೃತಿಸ್ವಾಮ್ಯ: ಲೇಖಕರದು • ಪುಸ್ತಕ ವಿನ್ಯಾಸ: ಆಶಾ ಸಿ.ಎ. • ಪುಸ್ತಕ ಅಳತೆ: ೧/೮ ಡೆಮಿ

ಪ್ರತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ: ಕಾಮಧೇನು ಪುಸ್ತಕ ಭವನ
ಶಾಸಕರ ಭವನದ ಆವರಣ, ಬೆಂಗಳೂರು–560001, ಕರ್ನಾಟಕ.
ಚರವಾಣಿ: 9945002444

Printed by : Aditya Prakash, Aditya Printers, Printing & Publishing House
Excellence Printing National Award Winner
#1, Sri Ramanjneya Road, Hanumantha Nagara, Bengaluru-560019
Tel:080-26606776; Email: prakash@adityaprinters.com
Website: www.adityaprinters.com

Pages : viii + 392 • **First Edition: 2021** • **Price : ₹ 400/-**

ಲೇಖಕನ ಮಾತು

ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಹಳಗನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಬರೆದವು; ಆದರೆ ಕೆಲವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ರಚಿಸಿದವುಗಳು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿರ್ವಚನ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಂಡ ಹಲವು ಪ್ರಮುಖ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ. ಮಿಕ್ಕವು ಹಳಗನ್ನಡದ ಬಹು ಚರ್ಚಿತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾನು ನಿರುಕಿಸಿ ನೋಡಿದವಾಗಿವೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯಾದಂತೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಯಾ ಲೇಖನದ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತ ವಿವರಣೆಗಳು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಟು ಮಾಡಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಈ ಬರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಪ್ರೊ. ಡಿ.ಕೆ. ಶ್ಯಾಮಸುಂದರರಾವ್ ಅವರು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ 'ಕಾಮಧೇನು'ವಿನ ಮೂಲಕ ಈ ಹಿಂದೆಯೂ ನನ್ನ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಬಹು ಸುಂದರವಾಗಿ ಹೊರತಂದಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯು ಅವರ ಕಣ್ಣರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ನನಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ; ಈ ಪುಸ್ತಕವೂ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿ ಹೊರಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಆಶಾ ಸಿ.ಎ. ಅವರು ಒಪ್ಪವಾಗಿ ಪುಸ್ತಕದ ಪುಟವಿನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿರುವ ಮೆ॥ ಆದಿತ್ಯ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಮುದ್ರಣಾಲಯದವರಿಗೂ ನನ್ನ ನೆನಕೆಗಳು.

ಬೆಂಗಳೂರು
ಮೇ ೧೦, ೨೦೨೧

ಪಿ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ

ಪರಿವಿಡಿ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಕವಿಕೃತಿ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ

'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದರೇನು? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ culture ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಉತ್ಪಾದನಾಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೂಲತಃ ಪಡೆದಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ: agriculture, sericulture, pisciculture ಎಂಬಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆಂದು ನೋಡಬಹುದು. ಸಸ್ಯಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜಕ್ರಿಯೆ; ಅದರಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ವಾತಾವರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ, ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ತನ್ನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು agriculture ತಾನೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕವೂ. ಎಂದರೆ culture ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ಒಂದು ಒಂದೂವರೆ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಜನ್ಮತಾಳಿ, ಬೆಳೆದು ತನ್ನ ರೆಂಬೆ ಟಿಸಿಲುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ culture ಅನ್ನು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ, ಅಂದರೆ ಮಾನವನಿರ್ಮಿತವಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಗಮನವು ಹೊರಳಿತು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳುವ ಪರಿಪಾಟವಿದೆ. ಮಾಥ್ಯೂ ಆರ್ನಲ್ಡ್ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ 'Culture and Anarchy' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (culture)

ಎನ್ನುವುದು ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವದ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಉತ್ತಮಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು, ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನೂ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ("... .. culture being a pursuit of our total perfection by means of getting to know, on all matters which most concern us"). ಅದು ಬದುಕಿಗೆ ಮಾಧುರ್ಯ ಮತ್ತು ಬೆಳಕುಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿನಡವಳಿಕೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ. ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಡಿವಿಜಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುರಣಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಇದಾದ ನಂತರ, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೊಂದು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದು, ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದರು. ಆ ಮುಂದೆ ಒಂದೂವರೆ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವವರು ಆ ವಿವರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಯೋಚಿಸುವುದು ರೂಢಿಯಾಯಿತು.

ಕೆಲವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಮಾನವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಲಯಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಹಿಂದಣ ಮನೋಭಾವ, ಅವನ ನಡವಳಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ, ಅವನ ಆಂತರಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಒಂದು; ಅವನು ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗಳಿಂದ ಜೀವನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸುವ ಸಲಕರಣೆಗಳಿಂದ ಬಾಹ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ವಸ್ತು ಸಮೂಹ ಮತ್ತೊಂದು. ಆಂತರಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಬಾಹ್ಯಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದನ್ನು 'ನಾಗರಿಕತೆ'ಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಸುವುದುಂಟು. 'Culture is what we are, civilization is what we use' ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ತೋಪರ್ಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಈ ಬಗೆಯ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. "ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನರಿಯದ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದನ್ನು

ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನೇ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕಾದರೆ, ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಗರಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕವೆನಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಾತತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ" ("It is clear that culture and civilization are not synoymous terms. All persons and every people have culture at different stages of development. When we make a distinction between precivilized and civilized cultures we must realise that these characteristics of structure and function are a matter of degree. If we were to emphasize scientific, technological advances as the measure of civilization, we would probably place all cultures on a continuum from the least to the most civilized, from the most primitive to the most sophisticiated" (Joseph H. Fichter: 'Sociology': P.೨೯೭) ಎನ್ನುವ ಅಮೆರಿಕನ್ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೊಬ್ಬನು ತುಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಹಾಗೂ 'ನಾಗರಿಕತೆ'ಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ಪ್ರಕಾರ ನಾಗರಿಕತೆಯು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕವಾಗುವಂತಹದು. ಮನುಷ್ಯನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸದಸ್ಯನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ನೀತಿಸಂಹಿತೆಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕಾಚರಣೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಾನಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ನಾನಾ ಕಾಲಗಳ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ ಸಾಧಾರಣವೋ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಮಾನವನ ಮನೋಭಾವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ರೂಪಿತವಾದುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚ-ನೀಚದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ದಿನನಿತ್ಯದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು, ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಸೌಕರ್ಯಯುತವೂ ಅನುಕೂಲಕರವೂ ಆಗುವಂತೆ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಒಂದು ಕಾಲದ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಎರಡು ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಅವರ ಜೀವನ ಸೌಕರ್ಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೋಲಿಸಬಹುದು; ಎಂದರೆ ಇಂತಹ ಕಡೆ ತಾರತಮ್ಯಭೇದವು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕಜ್ಞಾನಗಳಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ

ನಾಗರಿಕತೆಗಳಿಂದ – ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಸಾಧುವಾದುದು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಹ್ಯಜೀವನ ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುವ ಕಾಲದ ನಂಬಿಕೆ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಕಾಲದವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದೊಂದು ಸಮಾಜವೂ ತನ್ನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಮನೋಭಾವಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ಎಂದು ವಿಭೇದ ಮಾಡುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಸಮಂಜಸವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ, ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಾಗೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ನಾಗರಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಸುಮಾರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಟೈಲರ್ ನಾಗರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳೆಂಬ ಬಳಸಿ, ಅದು "ಮಾನವನ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಕೆಲ, ನೀತಿ–ನಿಯಮಗಳು, ಕಾನೂನು, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯನಾದ ಮಾನವನ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಹವ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದು' ("Culture or civilization, taken in its wide ethnological sense is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society." - Edward B. Tylor: 'Primitive Culture', vol. 1: p.೧) ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಮಾನವನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ–ತಾಂತ್ರಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ, ಅವುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಟೈಲರ್‌ನ ಈ ವ್ಯಾಪಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೇ ಈಗಲೂ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ (International Encylopaedia of the Social Sciences, Vol 3, p. ೫೬೯). ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಾನವನು ಸಮಾಜಜೀವಿಯಾದುದರಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವಂತಹದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಿದ್ಧ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂತಹದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೊಬ್ಬನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು "ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಂಪರಾಗನುಗತವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯ ರೀತಿಗಳು – ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಸಮುದಾಯ" (Mischa Titiev: 'Introduction to Cultural Anthoropology': P. ೩೬೪) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾನಾ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೆಲ್‌ವಿಲ್ ಹರ್ಸ್ಕೊವಿಟ್ಸ್‌ನ ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವುದು "ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯ ಮಾನವನಿರ್ಮಿತ ಭಾಗ" (manmade part of environment).

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ:

ಕೆಲವರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಶಾಲ ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಅಥವಾ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಗುಣ ಯಾವುದು? ಅಂದರೆ ದೇಶದ ಉದ್ದಗಲದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ನೂರಾರು ಕೋಟಿ ಜನಗಳ ನಡುವಣ ಸಮಾನ ಅಂಶ ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೆ ಉತ್ತರ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸಮಾನಾಂಶವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಕೇವಲ ಒಂದು ಭಾಗ ಎನ್ನಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವಾವುದು? 'ಹಿಂದೂ' ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಲ್ಲದೆ, ಯಾರನ್ನು ಹಿಂದೂ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ಎಂಬುದೂ ಅನಿಶ್ಚಿತ. ಇಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮಗಳೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದವು ಎಂದೂ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಜನಬದುಕಿನ ರೀತಿಯೂ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಿಂದೆಯಂತೂ ಈ ದೇಶದ ಜನರ ನಡುವೆ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ನೂರಾರು ಅಡ್ಡಿಗಳು; ಹೀಗಾಗಿ ಕೊಳು–ಕೊಡುಗೆಗಳು ಅಪರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವುದು ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತು ಸರಿ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿ–ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬ

ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜ. 'ಕನ್ನಡ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ನುಡಿ, ನಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡವರನ್ನು (ಜನಪದ) ಸೂಚಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮೂರೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಎಂಬುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷೆ, ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನಪದವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪದವಾಗಿದೆ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಿನ್ನತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಪರಿ, ಅದರ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯನ್ನು ವಾಹಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವಿವಿಧ ಕಾಲಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇಳಿದು ಬಂದ ಬಗೆ – ಇದನ್ನು 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂಥದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ನಡಾವಳಿ, ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂಥದು. ಆದರೆ ನಾವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದಾಗ, ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಆಕರಗಳೆಂದರೆ, ಶಾಸನಗಳು, ವಾಸ್ತು ಹಾಗೂ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಮೊದಲ ಎರಡು ಆಕರಗಳಿಂದ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ, ಚಾಕ್ಷುಷ ಆಕರಗಳಾದ ಇವು ತಾವು ತೋರಗೊಡುವ ನೇರವಾದ ಅಂಶಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನೆರವಾಗುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಆದರೆ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅನುಕೂಲವಿದೆ. ಅದೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗದಿರಬಹುದಾದರೂ, ಇತರ ಆಕರಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಅಪಾರ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ತುಂಬಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಇಂಥ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ **'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'** ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡು, ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನೋ, ಒಬ್ಬ ಕೃತಿಕಾರನ ರಚನೆಗಳನ್ನೋ, ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಒಂದು ಕಾಲಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನೋ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿತು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಪುಲ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನಡೆದವು. ನಿರ್ಭಾವುಕವಾಗಿ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ವಲಯಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದು ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸ್ವರೂಪವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಹತ್ತಾರು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಧದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಂಡ್‌ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ **'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'** ಎಂಬ ಮಾತು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮೂಡಿದುದು ರಿಚರ್ಡ್ ಹೊಗ್ಗಾರ್ಟ್‌ನ Use of Literacy (೧೯೫೭) ಮತ್ತು ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಂನ Culture and Society (೧೯೫೮) ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿ, ೧೯೬೪ ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ 'ಬರ್ಮಿಗಂ ಸೆಂಟರ್ ಫಾರ್ ಕಾಂಟೆಂಪೊರರಿ ಕಲ್ಚರಲ್ ಸ್ಟಡೀಸ್' ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಬಳಿಕ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಮೂಲ ಆಕರಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿ, ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಂನ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೌತವಾದ' (ಕಲ್ಚರಲ್ ಮೆಟೀರಿಯಲಿಸಂ), ಸ್ಟೀಫನ್ ಗ್ರೀನ್‌ಬ್ಲಾಟ್‌ನ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ' (ಕಲ್ಚರಲ್ ಪೊಯಟಿಕ್ಸ್) ಮತ್ತು ಬಖ್ತೀನ್‌ನ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದ' (ಕಲ್ಚರಲ್ ಪ್ರೊಸೇಕ್) ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಶಬ್ದಗಳೆನಿಸಿದುವು. ರಿಚರ್ಡ್ ಹೊಗ್ಗಾರ್ಟ್ ಮತ್ತು ಸ್ಟೂಯರ್ಟ್ ಹಾಲ್ ಅವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬರ್ಮಿಂಗಂ ಸೆಂಟರ್ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಮುಂದೆ ಡೇವಿಡ್ ಮಾರ್ಲೇ, ಟೋನಿ ಬೆನೆಟ್ ಮತ್ತಿತರರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದವು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ, ಸಂಗೀತ, ಸಿನೆಮ, ಕ್ರೀಡೆ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿದೆ. ಇದುವರೆಗೆ 'ಕೆಳವರ್ಗ'ದ್ದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದಿದ್ದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳತ್ತ ಅದು ವಿಶೇಷ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು (೧) ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಲಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತದೆ, (೨) ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯತ್ತ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತದೆ, (೩) 'ಉಚ್ಚ' 'ನೀಚ', 'ಮೇಲ್ವರ್ಗ' ಅಥವಾ 'ಕೆಳವರ್ಗ' ಅಥವಾ 'ಜನಪ್ರಿಯ' ಎಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ (೪) ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ದೇಶವೊಂದರ ವರ್ಗ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಲಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಬರ್ಮಿಂಗಂ ಸೆಂಟರ್ ಫಾರ್ ಕಾಂಟೆಂಪೊರರಿ ಕಲ್ಚರಲ್ ಸ್ಟಡೀಸ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವು ನೀಡಿದ ಆಂಟೋನಿಯೋ ಗ್ರಾಂಶಿಯ ಕೃತಿಗಳ ಕಡೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತವೆ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಪೊಲೀಸ್, ಸೆರೆಮನೆ, ಸೈನ್ಯ ಮುಂತಾದ ಕ್ರೂರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ದುಡಿಮೆಗಾರರ ದಿನನಿತ್ಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಆ ಮೂಲಕವೂ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಬಗೆಯದು. ಹೀಗಾಗಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೇಂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ' (Cultural Hegemony). ಎಡ್ಗರ್ ಮತ್ತು ಸೆಡ್ಜ್‌ವಿಕ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ತಳಹದಿಯೆಂದರೆ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯೇ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಾಗಿ ಅಲಕ್ಷಿತ ಗುಂಪುಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಯಾವ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಹಾಗೂ ಸಂರಚನಾವಾದೋತ್ತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌತವಸ್ತು ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಿರುಕಿಸಬೇಕೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೋ, ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೋ ನೋಡದೆ, ಪ್ರಕಾಶನೋದ್ಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಾಭಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು, ಅದರ ವಿಮರ್ಶಕ ವಲಯ, ಅದರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಶಸ್ತಿ ರಾಜಕೀಯ, ಪ್ರಚಾರ ಸಾಧನಗಳು, ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಯ ಮಾರಾಟದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದಲೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದುದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಳೆದು ಅನೇಕರು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

●

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೂಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಭೂರಚನೆಗಳು ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೂಚರಿತ್ರೆ ಭಾರತವೆಂಬ ಭೂಖಂಡದ ಒಂದು ಭಾಗವಷ್ಟೆ. ಭಾರತವನ್ನು ಭೂಚರಿತ್ರೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು: (೧) ದಕ್ಷಿಣದ ಪರ್ಯಾಯದ್ವೀಪ, (೨) ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯದ್ವೀಪದ ಹೊರಭಾಗ, ಆಫ್ಘಾನಿಸ್ತಾನ, ಬಲೂಚಿಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಸಿಂಧ್‌ಗಳೂ, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಹಿಮಾಲಯ ಪರ್ವತಶ್ರೇಣಿ, (೩) ಸಿಂಧೂ–ಗಂಗಾ ಮೆಕ್ಕಲು ಪ್ರದೇಶ, ಮೇಲಿನೆರಡರ ನಡುವೆ ಹರಡಿಕೊಡಿರುವ ವಿಶಾಲವಾದ ಮಟ್ಟಸ ಪ್ರದೇಶ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಪರ್ಯಾಯದ್ವೀಪವು 'ಸ್ಥಿರಪ್ರದೇಶ'. ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಪರ್ಯಾಯದ್ವೀಪದ ಒಂದು ಭಾಗ; ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಶಿಲಾಪದರಗಳಿವೆ: ಆರ್ಷೇಯ ಶಿಲೆಗಳು, ಆದಿಜೀವಕಲ್ಪದ ಶಿಲೆಗಳು ಮತ್ತು ದಖನ್ ಟ್ರಾಪು. 'ಮೈದಾನ ಪ್ರದೇಶ'ವು 'ಪೆನಿನ್‌ಸುಲರ್ ನೈಸು'ಗಳೆಂಬ ಶಿಲೆಗಳಿಂದಾದ ಸಮತಲ ಪ್ರದೇಶ; ಕ್ವಾರ್ಟ್ಸೈಟ್‌ಗಳಂತಹ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಶಿಲೆಗಳು ಭೂಸವೆತವನ್ನು ತಡೆದುಕೊಂಡು

ಮಲೆನಾಡಿನ ಪಶ್ಚಿಮಘಟ್ಟಗಳಾಗಿವೆ; ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ನೈರುತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟಗಳು ಚಾರ್ನಕೈಟ್‌ಗಳೆಂಬ ಶಿಲಾಸಮೂಹದಿಂದಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವೀಗ ಈ ನಾಡನ್ನು ಕರಾವಳಿ, ಮಲೆನಾಡು ಮತ್ತು ಬಯಲುಸೀಮೆಗಳೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವುದು ರೂಢಿ.

ಕನ್ನಡ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ನಾಡು, ನುಡಿ ಮತ್ತು ಜನಪದವನ್ನು ಕುರಿತ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪರಿಯಲ್ಲದೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದುದೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮೂರರ ಸಂಬಂಧ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು. ಮೊದಲು ನೆಲವಿದ್ದು ಆನಂತರ ಜನ ಅಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಲು ತೊಡಗಿ ಕ್ರಮೇಣ ನುಡಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಯಾವುದೇ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದುದು. ಭೂವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಭೂವಲಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡನಾಡು ಇದೆ. ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಹೇಗೆ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೋ ತಿಳಿಯದು, ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬೇಸಾಯದ ಆವಿರ್ಭಾವದಿಂದ ಬದುಕು ಸ್ಥಿರವಾಗತೊಡಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಎಂಬ ನುಡಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿ ಜನಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಅಥವಾ ಜನರ ಜೀವಸೆಲೆಯಾಗತೊಡಗಿದ್ದು ಯಾವಾಗ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು.

ಭಾರತವೆನ್ನುವ ಈಗಿನ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ದೊರಕಿರುವ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ (ಬರಹರೂಪದ್ದೇನಲ್ಲ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದದ್ದು) ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೧೫೦೦ರದ್ದು ಎಂದು ನಂಬಲಾದ ಋಗ್ವೇದ. ಅಲ್ಲಿನ ವರ್ಣನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆಗಿನ ದೇಶವೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ಆಫ್ಘಾನಿಸ್ತಾನ, ಪಂಜಾಬ್–ಸಿಂಧ್ ಭಾಗಗಳು, ರಾಜಸ್ತಾನ, ವಾಯುವ್ಯ ಗಡಿಪ್ರಾಂತ, ಕಾಶ್ಮೀರ ಮತ್ತು ಸರಯೂವರೆಗಿನ ಪೂರ್ವಭಾರತ ಎಂದು ಆರ್. ಸಿ. ಮಜುಂದಾರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ (**'ದಿ ವೇದಿಕ್ ಏಜ್'**, ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾಭವನ, ಪು.೨೪೮). ಅಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೧೨೦೦ ರಿಂದ ೬೦೦ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಭಾರತವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾವರ್ತ ಅಥವಾ ಆರ್ಯಾವರ್ತ, ಮಧ್ಯದೇಶ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಾಪಥ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದವರ ಬಗೆಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ, ಪ್ರಾಯಶಃ 'ಆರ್ಯೀಕರಣ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನಂತರ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಬಗೆಗೆ ಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿರಬಹುದು.

ಅಂದರೆ, ಆಗ ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಉತ್ತರದ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರು; ಆದರೆ ಇದೂ ವಿಶಾಲವಾದ ಭೂಪ್ರದೇಶವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಸಾಕಷ್ಟಿದ್ದು ಇಡೀ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬೇಕು; ಅಂದರೆ ಮೊದಲು ಅಲೆಮಾರಿ ಗುಂಪಾಗಿದ್ದು ಕೃಷಿಯಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಿರನೆಲೆಯೊದಗಲು ತೊಡಗಿದಾಗ ಅನುಕೂಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನರೂ ದೂರಸರಿದು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಬದುಕು ಸಾಕಷ್ಟು ಪಕ್ವಗೊಂಡಾಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ನುಡಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿ ಬರಬರುತ್ತ ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆರ್ಯೀಕರಣ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆ ರೂಪಗೊಂಡು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮೂರು–ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾಷೆಯಾಗಿ/ಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನುಡಿಯನ್ನಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಜನರನ್ನು ಆ ನುಡಿಯ ಹೆಸರಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಂತಹ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಲು ತೊಡಗಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೇ ಈ ಭೂಭಾಗ ಕನ್ನಡನಾಡು ಎಂಬಂತಹ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿತೆನ್ನಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಎಂಬುದು ಬರಬರುತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಕರಣಗೊಂಡು ಕರ್ಣಾಟಕ ಎಂದಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಈ ಹೆಸರಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೋಗುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯವಾದ ('ರಾಮಾಯಣ'ಕ್ಕಿಂತ 'ಮಹಾಭಾರತ'ವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ಎಂಬ ವಾದವೂ ಇದೆ) 'ರಾಮಾಯಣ'ದಲ್ಲಿ ಕಾವೇರಿ ಮತ್ತು ಗೋದಾವರಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಣಾಟಕದ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಎರಡು ನದಿಗಳ ನಡುವಣ ವಿಶಾಲವಾದ ನೆಲವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಡವಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದು, ಇದೇ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿನ 'ದಂಡಕಾರಣ್ಯ'ವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ರಂ.ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (**'ದಿ ಹೆರಿಟೇಜ್ ಆಫ್ ಕರ್ನಾಟಕ'**, ಪು.೬). ಆದರೆ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ 'ಮಹಾಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣಾಟಕದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಉಲ್ಲೇಖವು ಆ ಕೃತಿಯ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದ ಪಾಠದಲ್ಲಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಕುಂತಲ' ಶಬ್ದವಿದೆ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಉತ್ತರಭಾಗವನ್ನು ಕುಂತಲ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಸಾತವಾಹನ ರಾಜನಾದ ಹಾಲನನ್ನು 'ಕುಂತಲಜನಪದೇಶ್ವರ' ಎಂದು ಕರೆದಂತೆಯೇ, ಕದಂಬರು ಕುಂತಲರಾಜರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬನವಾಸಿ, ಮಹಿಷಮಂಡಲಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಇವೆಲ್ಲ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳೇ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯನ್ನಾಡುವ ಜನರಿದ್ದ ಭೂಭಾಗವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿತ್ತೇ, ಆಗಿನ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಉತ್ತರನಾಡಿನವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತೇ ಎಂಬೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇಳುತ್ತವೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದೆನ್ನಲಾದ ತಮಿಳಿನ 'ಶಿಲಪ್ಪದಿಗಾರಂ'ನಲ್ಲಿ 'ಕರುನಾಡರ್' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆಯಂತೆ. ಕಾಳಿದಾಸನಿಗಿಂತ (ಆದರೆ ಕಾಳಿದಾಸನ ಕಾಲವೇ ತಿಳಿಯದು) ಹಿಂದಿನವನೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಶೂದ್ರಕನ 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಣಾಟ ದೇಶ' 'ಕರ್ಣಾಟ ಕಲಹ ಪ್ರಯೋಗ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿವೆಯಂತೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕದಂಬ ವಿಷ್ಣುವರ್ಮನ ಬೀರೂರಿನ ತಾಮ್ರಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಸಮಗ್ರ ಕರ್ನಾಟ ದೇಶ ಭೂವರ್ಗ ಭರ್ತಾರ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದಂತೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಜ್ಜಿಕಾ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಯಿತ್ರಿ ತನ್ನನ್ನು 'ಕರ್ಣಾಟರಾಜಪ್ರಿಯ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವಳಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ ರಾಜನೆಂದರೆ ಇಮ್ಮಡಿ ಪುಲಿಕೇಶಿಯ ಪುತ್ರ ಚಂದ್ರಾದಿತ್ಯನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಈ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, 'ಕನ್ನಡ ನಾಡು, ನುಡಿಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆ', **ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಸಂ.** ೧. ಪು.೧೫–೧೮)

ಇವೆಲ್ಲ ಸರಿ, ಆದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದಲೇ ದೊರೆಯುವ ಕನ್ನಡದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಕಾಣದು. ಕನ್ನಡದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪೂರ್ವ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವ ಕನ್ನಡದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿ **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'** ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಾಡನ್ನೂ ನುಡಿಯನ್ನೂ ಕನ್ನಡವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಕನ್ನಡಿಗರು ತಮ್ಮ ನಾಡನ್ನು **'ಕನ್ನಡ'** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು; ಇತರ ಭಾಷಿಕರು ತಮ್ಮ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅದರ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತರೂಪಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾಡಿನ ಹೆಸರಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದೆವೋ ತಿಳಿಯದು; ಮತ್ತೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಮೈಯೊಡ್ಡಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.

ಇಂತಹ ನಾಡಿನ ಚೆಲುವನ್ನು ಹಲವಾರು ಕವಿಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ತಾವಿದ್ದ ಸ್ಥಳವನ್ನೇ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿಯೇ

"ಕಾವೇರಿಯಿಂದಮಾ ಗೋದಾವರಿವರಮಿರ್ದ ನಾಡದಾ ಕನ್ನಡದೊಳ್" ಎಂದು ಅದರ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮನದುಂಬಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಬನವಾಸಿಯ ವರ್ಣನೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇಡೀ ಕನ್ನಡನಾಡು ಬನವಾಸಿಯಂತೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಕವಿಯು ಅದನ್ನೇ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಭಾಗವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವರ್ಣನೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವರ್ಣನೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ: "ಸೊಗಯಿಸಿ ಬಂದ ಮಾಮರನೆ ತಳ್ತೆಲೆವಳ್ಳಿಯೆ ಪೂತ ಜಾತಿ ಸಂ। ಪಗೆಯೆ ಕುಕಿಲ್ವ ಕೋಗಿಲೆಯೆ ಪಾಡುವ ತುಂಬಿಯೆ ನಲ್ಲರೊಳ್ಮೊಗಂ। ನಗೆಮೊಗದೊಳ್ ಪಳಂಚಲೆಯೆ ಕೂಡುವ ನಲ್ಲರೆ ನೋಟ್ಪೊಡಾವ ಬೆಟ್ಟುಗಳೊಳಮಾವ ನಂದನವನಂಗಳೊಳಂ ಬನವಾಸಿ ದೇಶದೊಳ್॥" ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆಂಡಯ್ಯ ತನ್ನ '**ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ**'ದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಯೇ ಕನ್ನಡನಾಡನ್ನೂ ಮನದುಂಬಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತುಗಳಿವು: "ಪಲವುಂ ನಾಲಗೆಯುಳ್ಳವಂ ಬಗೆವೊಡೆಂದುಂ ಬಣ್ಣಿಸಲ್ಕಾಱನಾ । ನೆಲನಂ ಮತ್ತಿನ ಮಾನಿಸರ್ ಪೊಗಟಲೇನಂ ಬಲ್ಲರ್ ಎಂಬೊಂದು ಬ । ಲ್ಲುಲಿಯಿಂ ನೆಟ್ಟನೆ ತಾಳ್ದು ಕನ್ನಡಮೆನಿಪ್ಪಾ ನಾಡು ಚೆಲ್ವಾಯ್ತು ಮೆ । ಲ್ಲೆಲರಿಂ ಪೂತ ಕೊಳಂಗಳಿಂ ಕೆಱೆಗಳಿಂ ಕಾಲೂರ್ಗಳಿಂ ಕೆಯ್ಗಳಿಂ॥" ಇವನೇನೋ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇಡೀ ನಾಡೆಲ್ಲ ಇಂತಹ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದೇನೂ ಕೂಡಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನ ಭಾಗದ ನಾಡನ್ನು (ಇಲ್ಲಿನ ಬಣ್ಣನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಲೆನಾಡ ಪ್ರದೇಶವನು). ಅಂತೆಯೇ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದ ನಂಜುಂಡಕವಿ ತನ್ನ '**ರಾಮನಾಥ ಚರಿತೆ**'ಯಲ್ಲಿ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ 'ಕನ್ನಡಮೆನಿಪ್ಪಾ ನಾಡ'ನ್ನು ಹತ್ತಾರು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಹೂಗಳು-ಹಣ್ಣುಗಳು-ನದಿ-ಕೆರೆ-ಹಳ್ಳಗಳು-ಜನ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳು) ಇವುಗಳನ್ನು ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿದ್ದದ್ದು ವಿಜಯನಗರದ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ; ಹೀಗಾಗಿ 'ಸ್ವದೇಶಪ್ರೇಮ' 'ಸ್ವಜನಪ್ರೇಮ' ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ವರ್ಣನೆ ಕಾಲಗುಣವೂ ಹೌದು. ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿವರೆಗಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯನ್ನಾಡುವ ಜನ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಎಂದೂ (ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ) ಒಂದೇ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಧುನಿಕ ಓದಿನಿಂದ ಮೂಡಿದ ನಾಡು-ದೇಶಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಂತಹ ನಾಡಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದಂತಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ

ರಾಜಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ವಿನಾ ಕನ್ನಡನಾಡಭಕ್ತಿಯನ್ನಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಗರು ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಒಗ್ಗೂಡಿಕೆಗೂ ಹಂಬಲಿಸಿದುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪುಟಗಳಾಗಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಜನರ ನುಡಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ಒಂದು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಉಪಖಂಡದ ಒಂದು ಭಾಷಾ ಕುಟುಂಬವಾಗಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ, ಮಧ್ಯ ಭಾರತ, ಶ್ರೀಲಂಕಾ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನ, ನೇಪಾಳ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳು ಯಾವುದೇ ಬೇರೆಯ ಭಾಷಾಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಹಳ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆಯಾದರೂ, ಖಚಿತವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಈವರೆಗೂ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾಷಾ ಕುಟುಂಬವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲ ಭಾಷೆಯಾದ ಪೂರ್ವ ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಯು ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅನೇಕ ಸಹಸ್ರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂತೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾಷಾಕುಟುಂಬ ಇಲ್ಲಿಯದೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ದೃಢವಾಗಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿದ್ದು ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಭಾಷಾವಂಶದ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ವರ್ಗವು ಸುಮಾರು ೮೫ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಭಾರತದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈಶಾನ್ಯ ಶ್ರೀಲಂಕಾ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನ, ನೇಪಾಳ, ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶ, ಆಫ್ಘಾನಿಸ್ತಾನ, ಇರಾನ್, ಮಲೇಷಿಯಾ, ಸಿಂಗಪುರಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ.

ದ್ರಾವಿಡಭಾಷಾ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವಲ್ಲದೆ ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳಂ, ತೆಲುಗು, ತುಳು, ಕೊಡಗು, ತೊದ, ಗೊಂಡಿ, ಕೊಲಾಮಿ, ಕೂಈ, ಕುರುಖ್, ಮಲ್ತೊ, ಬ್ರಾಹೂಇ ಮತ್ತಿತರ ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು, ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳ ಬರವಣಿಗೆಯ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ನಾಡು ಮತ್ತು ನುಡಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಭ್ಯಾಸವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಸಮಾಧಾನಕರವಾದ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೇ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇಂತಹ ಹುಡುಕಾಟಗಳು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ

ದಾಖಲೆಗಳಿಗೆ ಅತಿಯಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರಬಹುದಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಇರುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಆ ಭಾಷೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕವೆಂಬ ಭೂಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡವೆಂಬ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯು, ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕನ್ನಡವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದ ಅವಧಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಭದ್ರಮರಾಜು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮೂಲದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಒಂದು ಕಡೆ ತುಳು–ಕೊರಗ, ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕನ್ನಡ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಘಟನೆಯು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ನಡೆದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಎನ್. ಶಂಕರ ಭಟ್ ಅವರು ತಮ್ಮ **'ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಕಲ್ಪಿತ ಚರಿತ್ರೆ'** (೧೯೯೫) ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ, ಮೂಲದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಮೂಲ ಕನ್ನಡದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆದ ಚಲನೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಮೂಲದ್ರಾವಿಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಮೊದಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತಮಿಳುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೋಲಿಕೆಗಳಿರಬೇಕು. ನಂತರದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ದಟ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಭಾವವು ತಮಿಳಿನೊಂದಿಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿತು ಮತ್ತು ಮರೆಮಾಡಿತು. ತಮಿಳಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಡಾ. ಐರಾವತಂ ಮಹಾದೇವನ್ ಅವರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಬಹಳ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಅವರು, 'Early Tamil Epigraphy' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಾದಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ, ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳು ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಶೋಕನ ಬಂಡೆ ಶಾಸನಗಳು ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರ ಆಡುಮಾತು ಕನ್ನಡವೇ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಆದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನರ ಮನೆಮಾತು ಕನ್ನಡವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಿದರೆ,

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಮೇಲುಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮತ್ತು ತಾಮ್ರದ ಶಾಸನಗಳ ತುಂಬ ಇಡಿಕಿರಿದಿರುವ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗುಗಳ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಸಾಕು .. ... ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗದ ಮೊದಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೇ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭಾಷೆಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಈಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಮೊದಲೇ ಈ ಭಾಷೆಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾಷೆಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದ್ರಾವಿಡಭಾಷಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಖಚಿತಪಡಿಸಿವೆ. (ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಗಳು ದ್ರಾವಿಡಭಾಷಾಕುಟುಂಬದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವು). ಈ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಜನನಿಬಿಡವೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಹೊಂದಿದವೂ ಆದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆ ಜನರು, ಸಾತವಾಹನರಂತಹ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಾಕೃತ ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಮರಾವತಿ, ನಾಗಾರ್ಜುನಕೊಂಡ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ದೊರಕಿರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ವಾಸ್ತುಕೃತಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವಂತೆ, ಅವರು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಹು ಎತ್ತರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದರು. ಅದ್ದರಿಂದ, ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ತೆಲುಗುಗಳ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು, ತಮಿಳಿನದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಶ್ರೀಮಂತವೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಶೀಲವೂ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ನಂಬಲು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲ." ಅಲ್ಲದೆ, ಮಹಾದೇವನ್ ಅವರು ಈ ಪ್ರಾಕೃತ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹಳಗನ್ನಡದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಿಟಚಿ' (ಮಿಡತೆ), 'ಚೆನ್' (ಚಂದ್ರ) ಮುಂತಾದ ಪದಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಕನ್ನಡದ ಹಳಮೆಯನ್ನು ವೇದಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೦೪ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ಹುಲ್ಷ್ ಅವರು, ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ **'ಪೇಪಿರಸ್ ಫ್ರಂ ಆಕ್ಸಿರಿಂಕಸ್'** ಎಂಬ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದರು. ಈ ದಾಖಲೆಗಳು ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇವು ಗ್ರೇಟ್ ಬ್ರಿಟನ್ನಿನ **'ರಾಯಲ್ ಏಷಿಯಾಟಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ'**ಯ ಜರ್ನಲ್‌ನಲ್ಲಿ ೧೯೦೪ ರಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಪದಗುಂಪುಗಳು ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದವೆಂದು ಹುಲ್ಷ್ ಅವರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಎಂ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು ಈ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಬೇರೆ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವು ತುಳು ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಿಸ್ತ ಪೂರ್ವ ೩ ನೆ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊಳಕಾಲ್ಮೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ

ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಅಶೋಕಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಸಿಲ' ಎಂಬ ಪದ ಇದೆ. ಡಿ ಎಲ್ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರು ಈ ಇಸಿಲ ಪದ ಕನ್ನಡ (ಸ್ಥಳನಾಮ) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮೌರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ದಕ್ಷಿಣದ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದ ಸುವರ್ಣಗಿರಿಯಿಂದ ಈ ನಗರಕ್ಕೆ ರಾಜಶಾಸನ ತರಲಾಯಿತೆಂದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೆ ಇಸಿಲವಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹೆ. ಜನಗಹಳ್ಳ ಅಥವಾ ಸಣ್ಣ ಹಗರಿ ನದಿಯ ಆಚೀಚೆ ದಡಗಳ ಮೇಲೆ, ತ್ರಿಭುಜದ ಮುಮ್ಮೂಲೆಗಳಂತಿರುವ ಈ ಶಾಸನಗಳು ಇರುವ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಈ ನಗರವಿತ್ತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ನೆಲದ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಏಳುಬೀಳುಗಳಿದ್ದಿರಬೇಕು. ೧೯೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಟ್ಟದ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಹನೆಯವೆಂಬ ನಗರ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಸಿಲ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಪುರಾತನ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ. ಇದರ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಚೌಡೇಶ್ವರಿ ಕೆರೆ ಮತ್ತು ಕೊಪ್ಪ ಗುಡ್ಡ, ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹಗರಿ ಹೊಳೆ, ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಎಮ್ಮೆತಮ್ಮನ ಗುಂಡು ಮತ್ತು ಅಕ್ಕತಂಗಿ ಕೆರೆ, ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ ಬೆಟ್ಟ (ಈ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರಪೂರ್ವಕಾಲದ ಮಾನವನಿದ್ದುದರ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ). ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಊರಾಗಿದ್ದ ಇಸಿಲ ಅಶೋಕನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೆ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಮುಖ್ಯ ಪಟ್ಟಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರಬೇಕು; ಅನಂತರವೂ ಸಾತವಾಹನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಹಾಲರಾಜನು, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೦ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ 'ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿ' ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ತೀರ್', 'ತುಪ್ಪ', 'ಪೆಟ್ಟು', 'ಪೊಟ್ಟು' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಕನ್ನಡದವೆಂದು ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ ಬರವಣಿಗೆಯು ೧೯೩೩ ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅವರು ವಿಪುಲ ಪ್ರಮಾಣದ ಜನಾಂಗಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಗೋದಾವರಿ ನದಿಯ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅವರು ಕುರ್ಬಿ, ಮಾಯ್ಯೆರರು, ಗೋಲಾರಿ ಹೊಲಿಯರು ಮತ್ತು ಹಳಬರು ಎಂಬ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮಾತನಾಡುವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳಿವೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾದ ಗೊಲ್ಲರ ಮತ್ತು ಕುರುಬರ ಸಮುದಾಯಗಳವು. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಆಧರಿಸಿ

ಜೋಶಿಯವರು ಕೂಡ ಕನ್ನಡವು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಪ್ರಾರಂಭಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇತ್ತೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯನವರು ಕನ್ನಡದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

- ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಕವಲೊಡೆದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು
- ಕ್ರಿ.ಪೂ. ನಾಲ್ಕು–ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಬಲ ಜನಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು
- ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಡೋ–ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಾದ ಪ್ರಾಕೃತದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತ್ತು.
- ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಎರಡು–ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯಾದ ತಮಿಳಿನ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡದ ಮೊಹರು ಬಿದ್ದಿತ್ತು
- ತಮಿಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕನ್ನಡಕ್ಕಿಂತ ಐನೂರು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಮೊದಲು ಆರಂಭ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೇನೇ ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಲಿಪಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ
- ಕನ್ನಡ ಪ್ರಬಲ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನ ಆಗಲೂ ಆಗದಿರಲೂ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕಾರಣ
- ಕನ್ನಡವನ್ನು ದ್ವಿತೀಯ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಮೊದಲು ಬನವಾಸಿ ಕದಂಬರು ಬಳಸಿದರು
- ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕೃತ ರಾಜಭಾಷೆಯಾಗಿ ರಾಜ್ಯಭಾಷೆಯಾಗಿ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆನಂತರ ಕನ್ನಡ ಹಿಂತಿರುಗಿ ನೋಡಲಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಹಳಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ಈಚೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ತಾಳಗುಂದ ಶಾಸನವು ಕಾಕುತ್ಸ್ಥವರ್ಮನಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಹೊರಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ದೇವಾಲಯದ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪತ್ತೆಯಾಗಿದ್ದ ಈ ಶಾಸನ ವಜಿನಾಗ ಎಂಬ ಅಂಬಿಗನಿಗೆ ಕದಂಬ ದೊರೆ, ಭೂಮಿಯನ್ನು ಇನಾಮು ಆಗಿ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ತುಂಡರಿಸಿರುವ ಏಳು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನ

ಎಂದೇ ನಮೂದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೩೭೦ ಎಂದು ಅಂದಾಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿತ್ತೆಂಬುದು ಸಾಬೀತಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಮುಂಚಿನ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನುಡಿಗೆ ಆ ಹೆಸರು ಯಾವಾಗ ಬಂದಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೊ। ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಆರಂಭಿಕ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ದಖ್ಖಣದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಸಾತವಾಹನರು ಮತ್ತು ಇವರ ಸಮಕಾಲೀನರೂ ವಾರಸುದಾರರೂ ಆದ ಚುಟುಸಾತಕರ್ಣಿಗಳು, ಮುಂಚೂಣಿ ಕದಂಬರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತ ಪಲ್ಲವರು, ಇದೇ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಪಿವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಸಿದರು., ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದಭಂಡಾರ ಹೆಚ್ಚಳಗೊಂಡರೂ ಅದರ ಮೂಲಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಿದ್ದು ಅತ್ಯಲ್ಪ; ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಲಿಪಿಯ ಚಹರೆ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಮೊದಲು ಮೌರ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಯಿಂದ, ನಂತರ ಸಾತವಾಹನ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಾ ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಬೇರಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಕ್ಷಿಪ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಈ ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ 'ಕನ್ನಡ'ವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಯಾವಾಗ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವಿನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅತಿ ಸಮೀಪದ ಪದವು ಕ್ರಿ.ಶ. ಏಳನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಯೆದರೂರು ದ್ವಿಭಾಷಾ ತಾಮ್ರಪಟವನ್ನು ಗಂಗ ವೀರನೊಬ್ಬನ ಪರ ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೯೯ ರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬರೆಸಿ, ಅವನ ಗೌರವಾರ್ಥ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿಯ ಮೇರೆಯನ್ನು 'ಕನ್ನಾಟಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವೆನೆಂದು ಹೇಳಿ ಇದರ ಲಿಪಿಕಾರ ಮುಂದುವರಿದಿರುವನು. ಬಹುಶಃ ಇದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಪದದ ಮೊದಲ ನಿದರ್ಶನವಾಗಬಲ್ಲದು. ವಿಜಯಾದಿತ್ಯನ ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು 'ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷಾ' ಎಂದು ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲಿಪಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭೂಭಾಗವನ್ನು 'ಕಱ್‌ನಾಡ', 'ಕರ್ನ್ನಾಟ', 'ಕರ್ಣ್ಣಾಟ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ, ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ತಂದವರು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, 'ಕನ್ನಡ' (ಕನ್ನಡಂಗಳ್) ಪದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನಿಗೆ ಸಲ್ಲುವುದು. ಮೊದಲ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ." (ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್: **'ಹಳಗನ್ನಡ ಲಿಪಿ, ಲಿಪಿಕಾರ, ಲಿಪಿ ವ್ಯವಸಾಯ'**, ಪು. ೪೦೦-೦೧)

ಬದಲಾವಣೆಯು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮ; ಇದು ಬದುಕಿಗೂ, ದೇಶಕ್ಕೂ, ಭಾಷೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವುಳ್ಳ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ, ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಹಲವು ಕಾಲಮಾನಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಅವಸ್ಥಾಂತರ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಮೂರು (ಪೂರ್ವ ಹಳಗನ್ನಡ, ಹಳಗನ್ನಡ, ಹೊಸಗನ್ನಡ) ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗುರುತಿಸಿದವರು ಬಿ. ಎಲ್. ರೈಸ್, ೧೮೮೪ ರಲ್ಲಿ. ನಂತರ ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಸಹ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಮೂರು (ಹಳಗನ್ನಡ, ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಕನ್ನಡ, ಹೊಸಗನ್ನಡ) ಹಂತಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರಂತಹ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೀಗೆ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ.:

೧. ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡ – ಅನಿಶ್ಚಿತ ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ

೨. ಹಳಗನ್ನಡ – ೭ ರಿಂದ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ

೩. ನಡುಗನ್ನಡ – ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ

೪. ಹೊಸಗನ್ನಡ – ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಿಂದ ಈಚೆಗೆ

ಆದರೆ ಹೊಸಗನ್ನಡವನ್ನು ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡನಂತರದ ಅಂದರೆ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚಿನ ಹಂತವನ್ನು ಹೊಸಗನ್ನಡ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದ ಪ್ರಕಾರ ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿಯವರೆಗೆ ಹರಡಿದ್ದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರದೇಶ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಓಡಾಟಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಗಳಾಗುವಂತಹ ನದಿ, ಬೆಟ್ಟಗಳಂತಹ ದುರ್ಗಮವಾದ ಸಹಜ ಭಿನ್ನ ಭೌಗೋಳಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಜನರ ನಡುವಣ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೂ ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ' ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ 'ಮಾರ್ಗ'ಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಆಡುಮಾತಿನ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು

ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಲಾರದು. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಕೃತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'ವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಗೌಡೀ ವೈದರ್ಭೀಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರಬಹುದೇ? ದಂಡಿಯು ಈ ಪ್ರದೇಶಸಂಬಂಧಿ ಮಾರ್ಗ(ಬರವಣಿಗೆಯ ಬಗೆ)ವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿರುವನಾದ್ದರಿಂದ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ಕನ್ನಡ ಬರವಣಿಗೆ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಹೊರಟಿದ್ದಾನೆಯೇ? ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅವನು ಆಧಾರಗಳನ್ನೇನೂ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವನೇ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಇವು ಪ್ರಾಂತೀಯ ಆಡುನುಡಿಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಉಪಭಾಷೆ'ಯೆಂಬುದು ಭಾಷೆಯ ಒಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆ. ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಭಾಷೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಒಳಗೇ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ ಉಪಭಾಷೆಯೆಂದೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಭಾಷೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಭೌಗೋಳಿಕ ಉಪಭಾಷೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಾಜ್ಞರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವನ್ನು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನ ನಿತ್ಯ ಮಾತಾಡುವ ಮಾತುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೋಲವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಏಕರೂಪತೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದು. ಒಂದು ನಾಡಿನ ಮೂಡ, ಪಡುವ, ತೆಂಕ, ಬಡಗ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿನ ಜನ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ನುಡಿಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡಿಗರು ಆಡುವುದೇ ಕನ್ನಡವಾಗಿದ್ದರೂ ಧಾಟಿ-ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನುಡಿಭೇದ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆ'ಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದುವು. ಆದರೆ ಈಗ ಅಷ್ಟೊಂದು ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೂ ಪ್ರದೇಶ ತುಂಬ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹಳ್ಳಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ

ಹಳ್ಳಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸುವುದು, ಮಾತನಾಡುವುದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿಬರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ದೈನಂದಿನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೇ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ, ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶದವರೊಡನೆ ಮಾತಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಇವರ ಭಾಷೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಭಾಷೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಉಪಭಾಷೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರವರು ಇರುವೆಡೆ ಭಾಷೆ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದುಂಟು. ಭಾಷೆಯ ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನತೆ ಉಪಭಾಷೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಯಾ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಅನ್ಯಪ್ರಾಂತಗಳ ಜನರು ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಕೆಲಸ–ಕಾರ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವುದು, ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಕಾರ್ಯನಿಮಿತ್ತ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂಥ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿಭಾಷಿಕತೆ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಎರಡು ಮೂರು ಭಾಷೆಗಳ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮಿಶ್ರಣಗೊಳಿಸಿ ಮಾತಾಡುವುದರಿಂದ ಇವರ ಭಾಷೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಾಷೆಯ ಭಿನ್ನತೆ ಉಪಭಾಷೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವುದು. ಈ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಿರುವರು. ಅವು ಹೀಗಿವೆ:

೧. ಗುಲಬರ್ಗಾ ಕನ್ನಡ

೨. ಧಾರವಾಡ ಕನ್ನಡ

೩. ಮಂಗಳೂರು ಕನ್ನಡ

೪. ಮೈಸೂರು ಕನ್ನಡ

ಈ ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಕನ್ನಡವು ಧ್ವನಿ, ಧ್ವನಿಮಾ, ಆಕೃತಿಮಾ, ಶಬ್ದ, ಪದ, ವಾಕ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾನವರ ನೆಲೆಯಾದದ್ದು ಯಾವಾಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಅವಶೇಷಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕವಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಶಿಲಾಯುಗ ಮತ್ತು ತಾಮ್ರಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಾನವರ ಅಸ್ಥಿಯ

ಉಳಿಕೆಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೨೫೦೦ ರಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೧೦೦೦ ನಡುವಣ ಕಾಲದವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವದ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದವನು ರಾಬರ್ಟ್ ಬ್ರೂಸ್ ಫ್ರೂಟ್; ಆನಂತರ ಅವನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಂತರ ಬೇರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕ (ಹಾಗು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ) ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಕೈ–ಕೊಡಲಿ' (hand-axe) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಗುಲ್ಬರ್ಗ ಮತ್ತು ತುಮಕೂರುಗಳ ಬಳಿ ಪೂರ್ವಶಿಲಾಯುಗದ ಬೆಣಚಿಯ ಉರುಳುಗಲ್ಲು ಆಕಾರದ ಕೈ ಕೊಡಲಿ ಹಾಗು ತಡಕತ್ತಿ ಮರದ ಕತ್ತಿ ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ರಾಯಚೂರು ಬಳಿ ನುಣುಪಾದ ಕಲ್ಲು ಕೊಡಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಹೊಸ ಶಿಲಾಯುಗದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು (ಹಸು, ನಾಯಿ ಹಾಗು ಕುರಿ) ಪಳಗಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿರುವ ಹಾಗು ತಾಮ್ರದ ಹಾಗು ಕಂಚಿನ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವ ಬಳೆ, ಉಂಗುರ, ಮಣಿಗಳ ಸರ ಹಾಗು ಕಿವಿ ಓಲೆ ಧರಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಪುರಾವೆಗಳು ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಸ್ಕಿ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿವೆ; ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿಗಳು ಕೂಡ ಕಂಡು ಬಂದಿವೆ. ನವಶಿಲಾಯುಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನರು ಕಬ್ಬಿಣದ ಆಯುಧಗಳನ್ನು – ದೊಡ್ಡ ಖಡ್ಗಗಳು, ಕುಡುಗೋಲು, ಕೊಡಲಿ, ಸುತ್ತಿಗೆ, ತೆನೆ, ಉಳಿ ಹಾಗು ಬಾಣಗಳನ್ನು – ಉಪಯೋಗಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ಶಿಲಾಯುಧಗಳನ್ನು ಬ್ರೂಸ್ ಫ್ರೂಟ್ ಶೇಖರಿಸಿದ್ದರು; ಶೇಷಾದ್ರಿಯವರು ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಿಬ್ಬನಹಳ್ಳಿಯ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ಉಪಕರಣಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಕೈಗೊಡಲಿಗಳ ಹಾಗೂ ಕೊಕ್ಕಿನಂತೆ ಮೊನೆಯುಳ್ಳ ಚಕ್ಕೆಕಲ್ಲಿನ ಉಪಕರಣಗಳವರೆಗೆ ಹಲವಾರು ಉಪಕರಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕಿವೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರಗೆಲಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಡೊಂಕಾದ ಒರೆಯುವ ಆಯುಧಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಮರದ ಉಪಕರಣಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದುವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವ ಶಿಲೋಪಕರಣಗಳೂ, ಮಲಪ್ರಭಾ ದಂಡೆಯ ೨೧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಕ್ಕೆ ಕಲ್ಲಿನ ಉತ್ತಮ ಕೆಲಸಗಾರಿಕೆಯ ಕೈಗೊಡಲಿಗಳೂ, ಘಟಪ್ರಭಾ ನದೀ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ನಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಗುಂಡುಕಲ್ಲುಗಳ ಪದರದಲ್ಲಿ ಮರಳುಕಲ್ಲಿನ ಉಪಕರಣಗಳೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರಕಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆದಿಮಾನವ ಕಷ್ಟಜೀವಿಯಾಗಿದ್ದು, ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನವರ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ವಿವರಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು

ಬರುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಊಹೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿ.ಪೂ ೩೦೦೦ ದಲ್ಲೇ ಹರಪ್ಪದ ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಬಂಗಾರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಣಿಗಳಿಂದ ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಪೂರ್ವಶಿಲಾಯುಗ ಮತ್ತು ಆಹಾರೋತ್ಪಾದನೆಯ ನವಶಿಲಾಯುಗಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಶಿಲಾಯುಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದುವರೆಗೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದರೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಯೋಜಿಸಬಹುದಾದ ಅವಶೇಷಗಳು ದೊರಕಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಲ್ವಡಗಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶಿಲಾಯುಧಗಳಲ್ಲಿ ಒರೆಯುವ ಮತ್ತು ಕೊರೆಯುವ ಉಪಕರಣಗಳೂ ಚಕ್ಕೆ ಕಲ್ಲಿನ ಚಾಕುಗಳೂ ಅಲ್ಲದೆ ಹರಪ್ಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶವಾದ ಉದ್ದನೆಯ ಚಕ್ಕೆ ಕಲ್ಲಿನ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ತಾಮ್ರಶಿಲಾಯುಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನವಶಿಲಾಯುಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರಕಿರುವುದರಿಂದ ನವಶಿಲಾಯುಗ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾನವನ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೊಡಲಿ, ಬಾಚಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಟ್ರಾಪ್ ಶಿಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದುದೂ; ಪಶುಸಂಗೋಪನೆ, ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾರಂಭದೆಶೆಯ ವ್ಯವಸಾಯ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ; ನವಶಿಲಾಯುಗದ ಮಾನವ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಉಪಕರಣಗಳ ಅಂಚುಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜಿ ನಯಗೊಳಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಹಳ್ಳಗಳು ಬಳ್ಳಾರಿ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಹಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಳ್ಳಾರಿಯ ಉತ್ತರ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಿ, ಬಾಚಿ, ಉಳಿ, ಸುತ್ತಿಗೆಕಲ್ಲುಗಳು, ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ರಂಧ್ರವಿದ್ದು ಅಗೆಯುವ ಮರದ ಕೋಲುಗಳಿಗೆ ಭಾರವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಚಕ್ಕೆಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಉಪಕರಣಗಳಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪಶುಪಾಲನೆ, ಬೇಟೆ, ಮೀನು ಹಿಡಿಯುವಿಕೆ, ಮೂಲಭೂತ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದ ವ್ಯವಸಾಯ – ಇವು ಈ ಜನರ ಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ತಮ್ಮ ಆಹಾರಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿಟ್ಟು ಮಾಡಲು ಅವರು ಬೀಸುವ–ಅರೆಯುವ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಜನರು ಮಣ್ಣಿನ

ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾರಂಭಿಸಿ, ನಯಗೊಳಿಸಿದ ಬೂದುಬಣ್ಣದ ಮಡಕೆ-ಕುಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೈಯಿಂದಲೇ ರೂಪಿಸಿ ಅನಂತರ ಸುಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿವೆ. ಉತ್ಖನನದ್ವಾರಾ ಶೋಧಿಸಲಾಗಿರುವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ, ಸಂಗನಕಲ್ಲು, ಪಿಕ್ಲಿಹಾಳ್, ಮಸ್ಕಿ, ತೆಕ್ಕಲಕೋಟೆ ಮತ್ತು ತಿರುಮಕೂಡಲ ನರಸೀಪುರ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ನವಶಿಲಾಯುಗದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ತಾಮ್ರ-ಶಿಲಾಯುಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ತಾಮ್ರ ಮತ್ತು ಕಂಚು, ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದಿಂದ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಕೆಂಪು ಮಡಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಲ್ಲುಪಟ್ಟಿಕೆಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವಾಣಿಜ್ಯ ಸಂಪರ್ಕಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಲೋಹದ ಬಳಕೆ, ಕುಂಬಾರಚಕ್ರದ ಉಪಯೋಗ, ಮುಂದುವರಿದ ವ್ಯವಸಾಯ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳು ದೊರಕಿವೆ. ಕೇಂದ್ರಸರ್ಕಾರದ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರ ಇಲಾಖೆಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಬಿಜಾಪುರ, ಧಾರವಾಡ ಮತ್ತು ಗುಲ್ಬರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹದಿಮೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ನೆಲೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ತಾಮ್ರ-ಶಿಲಾಯುಗದ ಅನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣಯುಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರುವ ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾಸಮಾಧಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಪಡೆಯಿತು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನವಶಿಲಾ-ತಾಮ್ರಶಿಲಾಯುಗಗಳ ಅನಂತರ ತ್ವರಿತಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಹಬ್ಬಿದ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದರೆ, ಸತ್ತವರ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೂಳುವುದು, ಉಪಕರಣಗಳಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು, ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ಅಥವಾ ಕಂದಾಗಿಯೂ ತಳ ಮತ್ತು ಒಳಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಇರುವ (ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ಕೆಂಪು) ಮಡಕೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು, ನೀರಾವರಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಗತಿಪರ ವ್ಯವಸಾಯ, ನಗರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದ ವಿಶಾಲ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನ ಮುಂತಾದವು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗದ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳಾದ, ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ, ಜನ ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲಸಿದುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಚೇರ, ಪಾಂಡ್ಯ, ಚೋಳರಾಜ್ಯಗಳು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲೂ ಸಾತವಾಹನ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯ ದಖಿನ್ ಪ್ರಸ್ಥಭೂಮಿಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೂ ಶೀಘ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗ ನೆಲೆಗೊಂಡಿತು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ

ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ, ಸಂಗನಕಲ್ಲು, ಮಸ್ಕಿ, ಜಡಿಗೇನಹಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆದಿವೆ.

ಸುಮಾರು ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಬ್ಬಿಣ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬಹುದಾದ ಸಮಾಧಿಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಕುಣಿಗಲ್ ತಾಲೂಕಿನ ಹುತ್ರಿದುರ್ಗ ಕೋಟೆ ಸಮೀಪ ಪತ್ತೆಯಾಗಿವೆ. ಕಬ್ಬಿಣಯುಗದ ಈ ಸಮಾಧಿಗಳು ವೃತ್ತಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿದ ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ಗ್ರಾನೈಟ್ ಶಿಲೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಶಿಲಾವೃತ್ತಗಳು ೧೨ ಅಡಿ ವ್ಯಾಸ ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಮಾನವರ ದೇಹ/ಅಸ್ಥಿ ಪಂಜರಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಜತೆಗೆ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗಲಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅವರು ಬಳಸಿದ ಪಾತ್ರೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಮಾಧಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದು, ಹುತ್ರಿದುರ್ಗದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸುಮಾರು ೩ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ದಕ್ಷಿಣಭಾರತಕ್ಕೆ ಆರ್ಯರ ಪ್ರವೇಶವಾದ ಕಾಲದಿಂದ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಇತಿಹಾಸ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಗಸ್ತ್ಯನು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹರಡಿದನೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಕಾರ ಅಗಸ್ತ್ಯನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ವಾತಾಪಿ ಇಲ್ವಲರೆಂಬ ಆರ್ಯಕುಲದ್ವೇಷಿಗಳಾದ ದೈತ್ಯಸೋದರರಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯನಾದ ಇಲ್ವಲನನ್ನು ಭಂಜಿಸಿ ವಾತಾಪಿಯ ಗರ್ವಭಂಗ ಮಾಡಿದನು. ಚಾಳುಕ್ಯ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ವಾತಾಪಿ (ಈಗಿನ ಬಾದಾಮಿ) ಈ ದೈತ್ಯಸೋದರರ ಸ್ಥಳವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ನಂಬಿಕೆ. ಜಮದಗ್ನಿಯ ಮಗ ಪರಶುರಾಮನು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಅನಂತರ ಇಡೀ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ದಾನಮಾಡಿ ಅನಂತರ ತನ್ನ ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ವರುಣದೇವನ ಪ್ರಸಾದದ ಫಲವಾಗಿ ಸಮುದ್ರದವರೆಗಿನ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪಡೆದನಂತೆ.

ಈಗ ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ೫೦ ಅರಣ್ಯವಾಸಿ ಪಂಗಡಗಳಿವೆ. ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ. ಚಾಮರಾಜನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತನಕ ಸೋಲಿಗ, ಬೆಟ್ಟಕುರುಬ, ಜೇನುಕುರುಬ, ಯರವ, ಮಲೆಕುಡಿಯ, ಗೌಡ್ಲು, ಕೊರಗ, ಕುಂಬ್ರಿ ಮರಾಠಿ, ಹಸಲರು, ಬಡಗರು, ಯರವರು, ಕರಿಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಸಿದ್ದಿ, ಗೌಳಿ, ಕುಣಬಿ, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲು, ಗೊಂಡರು, ಕೊರಗರು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು

ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ರಾಜ್ಯದ ಬಯಲುಸೀಮೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾಯಕ, ಬೇಡ, ರಾಜಗೊಂಡ ಮುಂತಾದ ಜನಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ಮತ್ತು ಗಿರಿವಾಸಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗ ಹೇಗೆ ಬಂದರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಫಲವತ್ತಾದ ಭೂಮಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳು ದಾಳಿ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಅಟ್ಟಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ನೆಲಸಿರಬಹುದೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನತೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ದೇಹಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮೂಲ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ; ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಜನಾಂಗಗಳ ಮಿಶ್ರಣಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ದ ತಲೆ, ಮಧ್ಯಮ ನಿಲವು, ಮಟ್ಟಸವಾದ ಮೂಗು, ಕಂದು ಬಣ್ಣ – ಇವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೈಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಕರ್ನಾಟಕವು ಉತ್ತರ ಭಾರತದೊಡನೆ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದ ಕಾಲ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಲಾಗದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಗಧ ರಾಜ್ಯದ ನಂದ ಸಾರ್ವಭೌಮರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಭಾವ ಕರ್ನಾಟಕದವರೆಗೂ ಹಬ್ಬಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಮೌರ್ಯ ವಂಶದ ಸ್ಥಾಪಕನಾದ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನು (ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೩೨೪–೩೦೦) ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಭೀಕರ ಕ್ಷಾಮ ತಲೆದೋರುವ ಮೊದಲೇ ಗುರು ಜೈನಮುನಿ ಭದ್ರಬಾಹುವಿನೊಡನೆ ಬಂದು ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಿದ್ದು 'ಸಲ್ಲೇಖನ' ವ್ರತದಿಂದ ಮುಡುಪಿದ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಕಟವಪುರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಆನಂತರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿ'ಯಾಯಿತು. ಆತನ ಮೊಮ್ಮಗನಾದ ಅಶೋಕನ ಶಿಲಾಶಾಸನಗಳು ಈ ರಾಜ್ಯದ ಮಸ್ಕಿ, ಕೊಪ್ಪಳ, ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ, ಸಿದ್ಧಾಪುರ ಮತ್ತು ಜಟಿಂಗ ರಾಮೇಶ್ವರಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಮಸ್ಕಿಯ ಬಳಿಯ ಸುವರ್ಣಗಿರಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿಯ ಬಳಿಯ ಇಸಿಲ ನಗರಗಳು ಆತನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮುಖ್ಯ ನಗರಗಳಾಗಿದ್ದುವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಭಾಗ ಮೌರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅಶೋಕನ ರಾಜ್ಯ ಕಂಚಿಯವರೆಗೂ ಹಬ್ಬಿದ್ದು ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿತ್ತೆಂಬುದು ನೀಲಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅನಂತರ ದಕ್ಷಿಣಾಪಥದ ಸಾರ್ವಭೌಮರಾಗಿದ್ದ ಸಾತವಾಹನರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಭಾಗ ಸೇರಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾತವಾಹನರ ಮೂಲಪುರುಷನಾದ ಸೀಮುಕ (ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಸು. ೬೦) ಕರ್ನಾಟಕದವನೆಂದೂ

ಈತ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಸೇರಿದವನೆಂದೂ ಹಲವರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿತ್ತೆಂಬುದಾಗಿ ಅನಂತರದ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರಭಾಗ ಅವರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಪುನ್ನಾಟ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಸಣ್ಣರಾಜ್ಯಗಳಿದ್ದುವು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾತವಾಹನರು ಮೆಡಿಟರೇನಿಯನ್ ಸಮುದ್ರದ ಪ್ರದೇಶಗಳೊಂದಿಗೂ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪರ್ಕಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದುದರಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನರೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನ ಪಡೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಇವರು ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಲ ಕೊಲ್ಲಿಯಿಂದಾಚೆಯಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳೊಂದಿಗೂ ವ್ಯಾಪಾರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪರ್ಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಸಾತವಾಹನರ ವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹಲವು ರಾಜರು ಕರ್ನಾಟಕದೊಡನೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಂಶದ ರಾಜನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುಂತಳ ಸಾತಕರ್ಣಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸಾತವಾಹನ ವಂಶದ ೧೭ನೆಯ ದೊರೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಹಾಲನು ಕುಂತಳದ ದೊರೆಯೆಂದು ವರ್ಣಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಗಾಥಾ ಸಪ್ತಶತಿಯ ಕರ್ತೃ ಈತನೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸುಮಾರು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಲೇಖಕರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. **'ಪೆರಿಪ್ಲಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಎರಿತ್ರಿಯನ್ ಸೀ'** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧ನೆಯ ಶತಮಾನ) ಮತ್ತು ಪ್ಲಿನಿಯ (ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೭೭–೭೮), ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಿವೆ. ಬಾದಾಮಿ (ಬಡಿಯಮು೨ಯೊಇ), ಮುದ್ಗಲ್ (ಮದೌಗೌಲ್ಯ), ಬನವಾಸಿ (ಬನಔಿಅಸೆಇ), ಹೂವಿನ ಹಿಪ್ಪರಗಿ (ಹಿಪ್ಪೊಕೌರ)ಗಳನ್ನೂ ಪುನ್ನಾಟದ (ಪೌನ್ನಾಟ) ವೈಡೂರ್ಯಗಳನ್ನೂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಲ್ಪೆಯನ್ನೂ (ಮಲಿಪ್ಪಲ) ಟಾಲೆಮಿ (ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಸು ೧೫೦) ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಸು. ೨೫೦ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರೀಕ್ ಪ್ರಹಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಕನ್ನಡದವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಪರಕೀಯರೊಂದಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಸಾತವಾಹನರ ಅನಂತರ ಚುಟುವಂಶದ ರಾಜರು ಬನವಾಸಿ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾದರು. ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲಾನಂತರ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕದಂಬರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗಂಗರೂ ಇತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಣರೂ ಆಳುಪರೂ ಸೇಂದ್ರಕರೂ ನಳರೂ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಚುಟುವಂಶದ ರಾಜರ ವಿಷಯ ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ

ಬನವಾಸಿಯ ನಾಗಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತನಾಗಿರುವ ಹಾರೀತಿಪುತ್ರ ವಿಣ್ಹುಕಡ ಚುಟುಕುಲಾನಂದ ಸಾತಕರ್ಣಿ ಇವರಲ್ಲೊಬ್ಬ. ಈಗಿನ ಬನವಾಸಿಯ ಮಧುಕೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ನಾಗಶಿಲೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿಣ್ಹುಕಡ ಚುಟುಕುಲಾನಂದ ಸಾತಕರ್ಣಿ, ಆತನ ಪುತ್ರಿ ಶಿವಸ್ಕಂಧನಾಗಶ್ರೀ – ಇವರ ಹೆಸರುಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ವಿಣ್ಹುಕಡ ಸಾತಕರ್ಣಿ ಬನವಾಸಿಯ ದೊರೆಯೆಂದು ಮಳವಳ್ಳಿ ಶಾಸನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಮಳವಳ್ಳಿ ಶಾಸನದ ವಿಣ್ಹುಕಡ ಸಾತಕರ್ಣಿ ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ೨ನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ೧ನೆಯ ಸಾತಕರ್ಣಿಯ ಮೊಮ್ಮಗನೂ ಶಿವಸ್ಕಂಧ ನಾಗಶ್ರೀಯ ಮಗನೂ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಶಿವಸ್ಕಂಧ ನಾಗಶ್ರೀ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಪಲ್ಲವ ದೊರೆ ಶಿವಸ್ಕಂಧವರ್ಮ– ಈ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವರು ಬಳ್ಳಾರಿ ಪ್ರದೇಶದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕದಂಬ ಸಂತತಿಯ ಸ್ಥಾಪಕ ಮಯೂರಶರ್ಮ ಪಲ್ಲವರಿಂದ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಗೆದ್ದನೆಂಬ ಅಂಶ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಬಾಣರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕೆಯ ಆರಂಭಕಾಲದಿಂದ ಸುಮಾರು ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಬಾಣರು ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಆಳುಪರು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕೆಯ ಆರಂಭದಿಂದ ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸೇಂದ್ರಕರೂ ಬಳ್ಳಾರಿಯ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ನಳರೂ ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಚಕ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೩೦ ರಲ್ಲಿ ಸಾತವಾಹನ ರಾಜಮನೆತನದವರು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರು ಹಾಗು ಅವರ ಆಳ್ವಿಕೆ ಸರಿಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಶತಮಾಗಳವರೆಗೆ ನಡೆಯಿತು. ೩ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಸಾತವಾಹನ ರಾಜಮನೆತನದ ವಿಯೋಜನೆಯಿಂದಾಗಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಬನವಾಸಿಯ ಕದಂಬರ ರಾಜಮನೆತನದ ಆಧುನಿಕ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ (ಕಾರವಾರ) ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿತು. ಇದರ ಸ್ಥಾಪಕ ಇಂದಿನ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತಾಳಗುಂದದ ಸ್ಥಳೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಯೂರಶರ್ಮ. ಗಂಗಾ ರಾಜಮನೆತನದ ರಾಜ್ಯವು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಘಟನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರದೇಶ ಸ್ವಾಧಿಪತ್ಯದ ರಾಜಕೀಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದವು. ಇವುಗಳು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಆಡಳಿತ ದರ್ಜೆ ಕೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು. ಇದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೪೫೦ರ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಬರೆಹಗಳಿವೆ. ಆ ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸ ಕನ್ನಡದ

ಮೂಲಕವೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಗೆ ವಿಪುಲವಾದ ಬರಹಗಳು ಬಂದಿವೆ.

ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆತಿತ್ತು. ಸಾತವಾಹನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತವೇ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ಸುಮಾರು ೪೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮೂವತ್ತು ಮಂದಿ ರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಮೂವತ್ತು ಶಾಸನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಇವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗುಹೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಬೌದ್ಧಗುಹೆಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆ: ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದ ಮೇಲೆ ಕಮಾನು ಛಾವಣಿಗಳಿಂದಲೂ ಕುದುರೆಯ ಲಾಳದಾಕಾರದ ಕಿಟಕಿಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ 'ಚೇತಿಯ–ಘರ' (ಚೈತ್ಯಾಗಾರ) ಎಂಬ ಗುಹಾಲಯ; ಎರಡನೆಯದು, 'ಬಿಕ್ಖು' ಎಂದರೆ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳ ವಸತಿಗೃಹಗಳಾಗಿದ್ದ ಲಯನ (ಲೇನಾ) ಎಂಬ ಗುಹೆಗಳು. ಇವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಿಂದ ಸಾತವಾಹನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಉಚ್ಛ್ರಾಯಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಮತವೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಂಡಿತು. ಎರಡನೆಯ ಶಾತಕರ್ಣಿಯ ರಾಜನು (ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೧೮೪–೧೨೫) ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನಂತೆ; ಈ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ದಾನಸನ್ಮಾನಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದುವಂತೆ. ಈ ವಿಷಯವಿರುವ ಶಾಸನದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವೈಧಿಕ ದೇವರುಗಳ ಸ್ತುತಿಯಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಹಾಲರಾಜನ 'ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿ' ಎಂಬ ಕಾವ್ಯವು ಪಶುಪತಿ ಮತ್ತು ಗೌರಿಯರ ಸ್ತುತಿಯಿಂದ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಇವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಏಳಿಗೆ ಪಡೆದಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿ ಇವರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನಮತಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆತಿತ್ತು. ಅಶೋಕನ ಮೊಮ್ಮಗ ಸಂಪ್ರತಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನು ಭದ್ರಬಾಹುವಿನೊಡನೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿಗೆ ಬಂದ ವಿಷಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಿಗಂಬರ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ ಅನೇಕ ಜೈನಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳು ರಚಿತವಾದವು. ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪ್ರೊ| ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ತಮ್ಮೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ (ನೋಡಿ, **'ಕರ್ನಾಟಕದ ಪರಂಪರೆ'**, ಭಾಗ ೧, ಪು. ೧೨೪–೧೨೮).

ಕದಂಬ ವಂಶದಿಂದಾಗಿ ವೈದಿಕ ಮತಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಸಿಕ್ಕಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬನವಾಸಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆಳತೊಡಗಿದ ಕದಂಬರು ಮೊದಲು

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ 'ವರ್ಮ' ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಷತ್ರಿಯ'ರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡರು. ಆದರೂ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ಐವತ್ತು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ, ಹದಿನಾರು ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಎರಡು ಮಾತ್ರ ಸಮಾಜಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಉಳಿದವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಹಣವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿರುವ ಅಂಶ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇವರು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡಲು ತೊಡಗಿದರು; ಅವರ ಕಾಲದ ಬಹುತೇಕ ತಾಮ್ರಪಟಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೇ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ವಾಸ್ತವವೇ (ಷ.ಶೆಟ್ಟರ್: **'ಹಳಗನ್ನಡ, ಲಿಪಿ ಲಿಪಿಕಾರ ಲಿಪಿವ್ಯವಸಾಯ'**, ಪು. ೨೪-೨೬). ಆದರೆ ಶಿಕಾರಿಪುರದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೨೦೦ ರ ಒಂದು ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದೆ ಇದೊಂದು ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ, ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ತ್ರಿನೇತ್ರ ಅಥವಾ ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ಕದಂಬನು ಅಹಿಚ್ಛತ್ರದಿಂದ ಕರೆತಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ಕದಂಬ ಮುಂತಾದ "ಹೆಸರುಗಳು ಕದಂಬ ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನಾನಂತರ ೬-೭ ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತಥ್ಯಾಂಶವು ಎಷ್ಟಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾವ್ ಮತ್ತು ಆರ್. ಎಸ್. ಪಂಚಮುಖಿ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ "ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ಕಣ್ಣನು ಉತ್ತರಭಾರತದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕರೆತಂದನೆಂಬ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (**'ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'**, ೨೦೦೨, ಪು. ೪೮೦ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ). ಅಂದರೆ ಕದಂಬರು ವೈದಿಕಮತಾವಲಂಬಿಗಳಾದರೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬರೆಸಿದರೂ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮತಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಸಿಕ್ಕಿರಲಾರದು.

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವು ಅಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮೂರರಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಮೂರನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಆರುನೂರು ವರ್ಷದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾಗಿತ್ತು; ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ನಾಲ್ಕು ಶತಮಾನಗಳೊಳಗಾಗಿ) ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತೆ ಕುಸಿದುಬಿತ್ತು; ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದ ದಾನದತ್ತಿಗಳು ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನಾನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ

ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿತು; ಕೆಲವು ರಾಜಮನೆತನಗಳು ವೈದಿಕರಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು ಉಳಿದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪೋಷಿಸಿದರು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರೊ ಶೆಟ್ಟರ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (**'ಹಳಗನ್ನಡ ಲಿಪಿ, ಲಿಪಿಕಾರ, ಲಿಪಿ ವ್ಯವಸಾಯ'**, 'ಮೊದಲ ಮಾತು', ಪು, xx-xxi).

ಈ ಮಾತುಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವೈದಿಕವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಲು ಇದ್ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಪಂಪನ **'ಆದಿಪುರಾಣ'**ದಲ್ಲಿ ಆದಿದೇವನು ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ಪೃಶ್ಯಾಸ್ಪೃಶ್ಯಕಾರಕರಾದ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು ಹಾಗೂ ಅವನ ಮಗ ಭರತನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಣವನ್ನು ಮಾಡಿದನು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ (ಇದು ಜಿನಸೇನನ **'ಪೂರ್ವಪುರಾಣ'**ದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ) ವೈದಿಕದ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಅದರ ಮೇಲಾಗಿತ್ತು (ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು) ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ದೈವನಿರ್ಮಿತವೆಂಬಂತೆಯೂ, ರಾಜರನ್ನು ದೈವಾಂಶಸಂಭೂತರಂತೆಯೂ ಜನ ಭಾವಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಅದೇ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಗಳ ಆಧಿಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಕಲೆಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರಬರುತ್ತ ದೇವದಾಸಿಯಂತಹ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟು ಕೆಳವರ್ಗಗಳವರ ಶೋಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಲು ತೊಡಗಿತ್ತು. ಈ ಅಂಶಗಳೇ ತೀವ್ರ ವೈದಿಕವಿರೋಧಿ ವಚನ ಚಳವಳಿಗೆ ಬುನಾದಿಯಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಶೇಷ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕವು ವಿಶೇಷ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತೆನ್ನಿಸುವುದು. ವಿಜಯನಗರ ಸ್ಥಾಪಕರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

●

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು, ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಳೆಯದೆಂದು ಅಂದಾಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜನ್ಮತಾಳಿದ ಮತಗಳು ಎರಡು: ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿಗೆ ಮೊದಲು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ್ದು ಬೌದ್ಧವೇ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಶೋಕನ ಶಾಸನಗಳಿಂದಲೇ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದು. ಅವುಗಳ ಕಾಲ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನ. ಆದರೆ ಆ ಶಾಸನಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮತಪ್ರಸಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತವಿತ್ತೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮತಪ್ರಸಾರದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಬನವಾಸಿ, ಮಹಿಷಮಂಡಲ (ಮೈಸೂರು) ಪ್ರಾಂತಗಳಿಗೆ ಬೌದ್ಧಮತಪ್ರಸಾರಕರನ್ನು ಕಳಿಸಿದ್ದನೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಶ್ರೀಲಂಕೆಯ ಕೆಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಅಶೋಕನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧವು ಕನ್ನಡನಾಡಿಗೆ ಬಂದಿತೆಂದೋ ಅಥವಾ ಅದಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರ ದೊರೆಯಿತೆಂದೋ ಹೇಳಬಹುದು. ಚಂದ್ರವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಬುದ್ಧನ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸನ್ನತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತವಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ಪ್ರಬಲ ಆಧಾರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಗಂಗರ ಕಾಲದ

ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೬೦೦ ರ ತಾಮ್ರಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸನ್ನತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೌದ್ಧವಿಹಾರವಿದ್ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿದ್ದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಬೌದ್ಧಮತಸಂಬಂಧಿ ಶಾಸನಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಬಹು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದುದು ಸಂದೇಹಕರ. ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಾವಲಂಬಿಗಳಾದ ಜನರ ಸಂಖ್ಯೆ, ಅಂದರೆ ದ್ವಿಜರ ಸಂಖ್ಯೆ, ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದ್ದುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಬೌದ್ಧವು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡದಿದ್ದುದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಿಸಬಹುದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಶೋಕನು ಬೌದ್ಧಮತಪ್ರಸಾರಕರನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕಳಿಸಿರಬಹುದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೌದ್ಧಮತವು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸದಿದ್ದುದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ತಮಿಳಿನಂತೆಯೇ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು ವಾದಿಸಿದುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ವೈದಿಕವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಜೈನಧರ್ಮವು ಬೌದ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ಮೊದಲು ಆವಿರ್ಭವಿಸಿರಬಹುದಾದರೂ, ಅದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದು ತಡವಾಗಿ. ಖಚಿತವಾಗಿ ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರವೇಶವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅಶೋಕನ ಮೊಮ್ಮಗನಾದ ಸಂಪ್ರತಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕನ್ನಡನಾಡಿಗೆ ತುಂಬ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿತೆಂದು ಹೇಳಲು 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ'ಯಂತಹ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇತರತ್ರವೂ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು (ಮತ್ತು ಈಗಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು) ಶ್ವೇತಾಂಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜೈನಧರ್ಮ. ಅಶೋಕನ ಮೊಮ್ಮಗನಾದ ಸಂಪ್ರತಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ಕ್ಷಾಮ ಬಂದೊದಗಿದಾಗ ಭದ್ರಬಾಹು ಭಟ್ಟಾರಕರು ಕಟ್ವಪ್ರು (ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟ)ವಿನಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರಲು ಅವರ ಶಿಷ್ಯ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಗುರುವಿನ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಭದ್ರಬಾಹು ಭಟ್ಟಾರಕರು ಮತ್ತವರ ಶಿಷ್ಯರು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಅನತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಜೈನವು ಶ್ವೇತಾಂಬರ ಮತ್ತು

ದಿಗಂಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಿ ಒಡೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಯಾಪನೀಯ ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಾಂಬರ-ದಿಗಂಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಮನ್ವಯರೂಪ. ಯಾಪನೀಯ ಮುನಿಗಳು ದಿಗಂಬರರಂತೆ ನಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು, ಆದರೆ ಶ್ವೇತಾಂಬರಿಗಳಂತೆ ಸಂಸಾರಿಗಳಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವುಂಟೆಂದೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈ ಪಂಗಡವು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧ-ಜೈನ ಮತಗಳು ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡುವು. ಆದರೂ ಇವುಗಳು ವೈದಿಕಮತದ ವಿರುದ್ಧ ನೇರವಾಗಿ ಸೆಣೆಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಅಪರೂಪ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಇವು ನೇರವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದು ಅದ್ವಿಜರನ್ನು ಎಂಬುದೂ ಇರಬಹುದು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಹೊರಟಿದ್ದು ಜನಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ವೈದಿಕವು ನಂಬಿದ್ದುದು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು. ಈ ಭಾಷೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಅವರು ಕುರಿತದ್ದು ಯಾವ ಜನರನ್ನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಒಂದು ಪಂಗಡದವರು ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಗಡದವರನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆಳೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದಿರಬೇಕು. "ಬನವಾಸಿಯ ಕದಂಬರೂ ವಾತಾಪಿಯ ಚಾಲುಕ್ಯರೂ ತಾವು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು, ತಳಕಾಡಿನ ಗಂಗರಂತೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಆಧಾರಸ್ತಂಭಗಳಾಗಿಯೇ ಬೆಳಗಿದವರು. ರಾಷ್ಟ್ರ-ಚಾಳುಕ್ಯಯುಗದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಜೈನರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಅರಸುಗಳು ಹಿಂಸೆಗೀಡುಮಾಡಿದ್ದರೆಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಿಳಿಯಗೊಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಆ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮವು ಹಿಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಿವರ್ಧಮಾನವಾಗಿತ್ತೆನ್ನಲು ಹೇರಳವಾದ ಶಾಸನಧಾರಗಳಿವೆ" ಎಂದು ಡಾ। ಕೆ. ವಿ. ರಮೇಶ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. (**ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂಪುಟ ೨,** ಪು. ೧೧-೧೨).

ಆದರೆ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಕಾಲಿರಿಸಿದ್ದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಜೈನವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವೈದಿಕದ ನೆರಳಿಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀರಿಕೊಂಡು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ.

ಬಹುಶಃ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಬೌದ್ಧವು ಜಿಗುಟುತನದಿಂದ ವರ್ತಿಸಿ ವೈದಿಕಮತದೊಡನೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಿರದಿದ್ದುದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಮುಖಂಡರ ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆ ಮತ್ತು ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯನು ಬೌದ್ಧಮತದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯಿಂದ ಮಂಕಾಗಿದ್ದ ವೈದಿಕ ಮತವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಪಣತೊಟ್ಟು ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸಿ ವೈದಿಕಮತದ ಪ್ರಸಾರ ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಆತನ ಪ್ರಮುಖ ಎದುರಾಳಿ ಎನಿಸಿದ್ದು ಜನಜನಿತವಾಗಿದ್ದ ಬೌದ್ಧಮತವೇ. ಆತನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಮಠದ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರಕಾರ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ಆಳವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಭಾರತದ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಮಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧವು ಕ್ಷೀಣಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬರಬರುತ್ತ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಚತುರಾಮ್ನಾಯ ಪೀಠಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದು ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೆ ನಿರೀಶ್ವರ ಬೌದ್ಧವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ವೈದಿಕವಿರೋಧಿಯಾದ ಬುದ್ಧನನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅವತಾರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವಂತಹ ಜಾಣತನದಿಂದಾಗಿ ಬೌದ್ಧವು ದೃಢನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭದವರೆಗೂ ಜೈನ-ಬೌದ್ಧಗಳು ಬಹು ನಿಧಾನವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದುವು. ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅವೆರಡೂ ವೈದಿಕದೊಡನೆ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಬರಬರುತ್ತ ಜೈನವು ನೆಲೆಯೂರಿ ಬೌದ್ಧವು ಗಟ್ಟಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಾಣದಿದ್ದ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಲೇ ಊಹಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮೊದಲ ಸಹಸ್ರಮಾನದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಸಹಸ್ರಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿನ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರೊ. ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ "ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವು ಅಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಪಾತ್ರ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಮೂರರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ ಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಆರುನೂರು ವರ್ಷದ ಸಮಾಜಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಇವು ಇತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುವು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ನೋಡಿ, ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್: **'ಹಳಗನ್ನಡ: ಲಿಪಿ, ಲಿಪಿಕಾರ, ಲಿಪಿವ್ಯವಸಾಯ'**; ಮೊದಲ ಮಾತು: ಪು. xx). ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಂತಗಳನ್ನಾಳಿದ ರಾಜಮನೆತನಗಳು 'ಬ್ರಹ್ಮದೇಯ' (ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದಾನ) ಕ್ಕಾಗಲೀ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಗಾಗಲೀ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯತೆಯೀಯಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು

ಅವರೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಇವರು ಹೆಚ್ಚು ನಂಬಿದವರಲ್ಲ, ಇವರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯೆಯ ಆತಂಕವಾಗಲೀ ಪಂಚಮಹಾಪಾಪಗಳ ಭೀತಿಯಾಗಲೀ ಕಾಡಲಿಲ್ಲವೆನಿಸುವುದು ನಿಜ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ: **'ವೈದಿಕರಿಂದ ದೂರ ನಿಂತ ರಾಜಮನೆತನಗಳು'** ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯ, ಪು ೩೧೮–೩೩೭).

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ಜೈನರೇ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೈನಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ–ಜೈನಗಳ ಸಂಘರ್ಷವು ತೀವ್ರವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪಲಬ್ಧ ಗ್ರಂಥವಾದ **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'**ವು ಜೈನ–ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಭಾವವನ್ನೇನೂ ಕಾಣುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೃತಿಕಾರನಾದ ಶ್ರೀವಿಜಯನು ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಸ್ತುತಿಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ವೈದಿಕ ದೇವರುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ, ಅವರಿಗಿಂತ ಈತನೇ ಮಿಗಿಲು ಎಂಬಂತೆ ವರ್ಣಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಗೇಲಿಗೊಳಪಡಿಸಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ:

ಶ್ರೀತಳ್ತುರದೊಳ್ ಕೌಸ್ತುಭಜಾತ
ದ್ಯುತಿ ಬಳಸಿ ಕಾಂಡಪಟದಂತಿರೆ ಸಂ।
ಪ್ರೀತಿಯಿನಾವನನಗಲಳ್
ನೀತಿನಿರತನುದಾರನಾ ನೃಪತುಂಗಂ ॥

ಕೃತಕೃತ್ಯಮಲ್ಲನಪ್ರತಿ
ಹತವಿಕ್ರಮನೊಸೆದು ವೀರನಾರಾಯಣನ
ಪ್ಪತಿಶಯಧವಳಂ ನಮಗೀ
ಗತರ್ಕಿಕೋಪಸ್ಥಿತ ಪ್ರತಾಪೋದಯಮಂ ॥

ಎಂಬ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ತನಗೆ ಪ್ರತಾಪೋದಯವನ್ನು ಮಾಡುವವನು 'ಅತಿಶಯಧಳ' (ಈ ಬಿರುದಿನ ನೃಪತುಂಗ) ಎಂಬರ್ಥ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಪಂಪನು ತನ್ನ **'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'**ದ ಮೊದಲ ಆಶ್ವಾಸದ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾರಾಯಣ, ಮಹೇಶ್ವರ, ಮಾರ್ತಾಂಡ ಹಾಗೂ ಮನೋಜರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಪದ್ಯಗಳ ಪೂರ್ಣ ಪಾಠ ಹೀಗಿದೆ:

ಶ್ರೀಯನರಾತಿ ಸಾಧನ ಪಯೋನಿಧಿಯೊಳ್ ಪಡೆದುಂ ಧರಿತ್ರಿಯಂ
ಜೀಯೆನೆ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ವಿರೋಧಿ ನರೇಂದ್ರರನೊತ್ತಿಕೊಂಡುಮಾ
ತ್ಮೀಯ ಸುಪುಷ್ಪಪಟ್ಟಮನೊಡಂಬಡೆ ತಾಳ್ದಿಯುಮಿಂತುದಾತ್ತನಾ
ರಾಯಣನಾದ ದೇಮನೆಮಗೀಗರಿಕೇಸರಿ ಸೌಖ್ಯಕೋಟಿಯಂ

ಮುಳಿಸು ಲಲಾಟ ನೇತ್ರಶಿಖಿ ಮೆಚ್ಚೆ ವಿನೂತರಸಪ್ರಸಾದಮು
ಜ್ವಳ ಜಸಮಂಗಸಂಗತ ಲಸದ್ಭಸಿತಂ ಪ್ರಭುಶಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿ ನಿ
ರ್ಮಳಮಣಿಭೂಷಣಂ ಫಣಿಭೂಷಣಮಾಗೆ ನೆಗಟ್ತಿಯಂ ಪುದುಂ
ಗೊಳಿಸಿದನೀಶ್ವರಂ ನೆಗಟ್ದುದಾರ ಮಹೇಶ್ವರನೀಗೆ ಭೋಗಮಂ

ಚಂಡವಿರೋಧಿ ಸಾಧನ ತಮಸ್ತಮಮೋಡೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದ್ಮಿನೀ
ಷಂಡಮರಲ್ದು ರಾಗದಿನೊಱಲ್ದಿರೆ ಯಾಚಕ ಭೃಂಗಕೋಟಿ ಕೈ
ಕೊಂಡು ನಿರಂತರಂ ತಗುಳ್ದು ಕೀರ್ತಿಸೆ ಮಿಕ್ಕೆಸೆವ ಪ್ರಚಂಡ ಮಾ
ರ್ತಾಂಡನಲರ್ಚುಗೆನ್ನ ಹೃದಯಾಂಬುಜಮಂ ನಿಜ ವಾಙ್ಮರೀಚಿಯಿಂ

ಸಹಜದ ಚೆಲ್ವಿನೊಳ್ ರತಿಯ ಸೋಲದ ಕೇಳಿಯೊಳ್ ಪೊದಳ್ದು ಸ
ನ್ನಿಹಿತವೆನಿಪ್ಪಪೂರ್ವ ಶುಭಲಕ್ಷಣ ದೇಹದೊಳೊಳ್ಪನಾಳ್ದು ಸಂ
ದಹಿಕಟಕ ಪ್ರಸಾದದೆ ಮನೋಜನುಮಂ ಗೆಲೆವಂದನಾಗಳುಂ
ಸಹಜಮನೋಜನೋಜನೆಮಗೀಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ರತೋತ್ಸವಂಗಳಂ

ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವುದು ಈ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ತುತಿಯಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಅವರಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಸ್ತುತಿ (ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ದೇವತೆಗಳ ಗೇಲಿ!). ಮೊದಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ "ಉದಾತ್ತ ನಾರಾಯಣನಾದ ದೇವನೆಮಗೀಗರಿಕೇಸರಿ ಸೌಖ್ಯಕೋಟಿಯಂ" ಎಂದೂ; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ "ಉದಾರ ಮಹೇಶ್ವರನೀಗೆ ಭೋಗಮಂ" ಎಂದೂ; ಮೂರನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಚಂಡ ಮಾರ್ತಾಂಡನಲರ್ಚುಗೆನ್ನ ಹೃದಯಾಂಬುಜಮಂ ನಿಜ ವಾಙ್ಮರೀಚಿಯಿಂ" ಎಂದೂ; ಹಾಗೂ ನಾಲ್ಕನೆಯದರಲ್ಲಿ "ಸಹಜಮನೋಜನೋಜನೆಮಗೀಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ರತೋತ್ಸವಂಗಳಂ" ಎಂದೂ ಕವಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೈದಿಕ ದೇವರು ನಾರಾಯಣನಾದರೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತ 'ಉದಾತ್ತ ನಾರಾಯಣ'; ಅವನು ಮಹೇಶ್ವರನಾದರೆ, ತನ್ನ ಪ್ರಭು 'ಉದಾರ ಮಹೇಶ್ವರ'; ಆತ ಚಂಡವಿರೋಧಿಯಾದರೆ ತನ್ನ ಯಜಮಾನ 'ಪ್ರಚಂಡ ಮಾರ್ತಾಂಡ'; ಹಾಗೆಯೇ ಮೂಲದವನು ಮನೋಜನಾದರೆ, ತನ್ನೊಡೆಯ 'ಸಹಜಮನೋಜನೋಜ'.

ಪಂಪ ನವಜೈನ; ಅವನ ತಂದೆ ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನನ್ನು ವೈದಿಕದ ನೆನಪು ಮತ್ತು ಜೈನದ ಗುಂಗು ಕಾಡಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅವನ ಕಾಲದ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಜೈನಮತವು ವೈದಿಕದ ಬಹ್ವಂಶಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆನಿಸದಷ್ಟು ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಆಗಲೇ ನೋಡಿದಂತೆ ಎಂಟು–ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವೈದಿಕ ಮಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯೋಜಿತ ರೂಪದ ಸಂಘಟನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ಎಂತಹ ಚಳವಳಿ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ಕಬಳಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಕಬಂಧತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ವೈದಿಕವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬೌದ್ಧವು ಕಾಲ್ತೆಗೆಯಬೇಕಾಯಿತು; ಆದರೆ ರಾಜಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಪೌರಾಣಿಕತೆ, ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ, ಧಾರ್ಮಿಕಾಚರಣೆ, ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಜೈನ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ಮುಂದೆಯೂ ಅದು ವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು. ಪಂಪನ '**ಆದಿಪುರಾಣ**'ದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ: ಒಂದು ಆದಿದೇವನು "ಅಖಿಳಕ್ಷತ್ರಿಯಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಶಸ್ತ್ರಕರ್ಮಮುಮಂ, ವಣಿಗ್ವಂಶಕ್ಕೆ ಪಾಶುಪಾಲಕೃಷಿ ಪಣ್ಯಕರ್ಮಂಗಳುಮಂ ಮತ್ತಂ ಸ್ಪೃಶ್ಯಾಸ್ಪೃಶ್ಯಕಾರುಗಳುಮೆಂದಿರ್ತೆರದ ಶೂದ್ರಸಂತತಿಗೆ ಶುಶ್ರೂಷಾನಿಯೋಗಂಗಳುಮಂ ಯಥಾಯೋಗ್ಯಮುಪದೇಶಂ ಗೆಯ್ದು ವರ್ಣಸಂಕರಮಾಗಲೀಯದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳೊಳ್ ನಣ್ಪುಮಂ ಕೊಳ್ಕೊಡೆಯುಮಂ" ನಿಯೋಜಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶ. ಜೈನದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದು ಮೂರುವರ್ಣಗಳನ್ನು; ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು, ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣವು, ಸೂಕ್ಷ್ಮಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ವಿವೇಚನೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಕೆಲವರನ್ನು "ಮೆಚ್ಚಿದಾನಸನ್ಮಾನಯೋಗ್ಯರಪ್ಪರೆಂದು ಪದ್ಮನಿಧಿಯಂ ತರಿಸಿ ತಪನೀಯಸೂತ್ರದೊಳೇಕಾದಶೋತ್ತರ ದಶಾಂತಂಬರಂ ಅವರವರ ನೆಲೆಗಳೊಳ್ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಭಿಧಾನ ಯಜ್ಞೋಪವೀತದಿಂ ಪವಿತ್ರಗಾರ್ತರ್ಮಾಡಿ" ಅವರಿಗೆ ಮುಂದೆ ಅವನ ಮಗನಾದ ಭರತನು ಆರು ಆರ್ಯ ಷಟ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದನಂತೆ (ಪ್ರಾಯಶಃ ಜೈನವು ಅದ್ವಿಜ ಮತ್ತು ಕೆಳದ್ವಿಜ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಆನಂತರ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತೇ?). ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೂ ಸೇರಿ ವೈದಿಕದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲಿಟ್ಟಿತು. ಅಂದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜೈನವು

ಮತ್ತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು, ವರ್ಣಸಂಕರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿತು; ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೂ ಅವಕಾಶವುಂಟಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಜೈನ–ವೈದಿಕಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಇದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಬರುತ್ತ ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಕಡಿಮೆಯಾದುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅದ್ವಿಜ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಹಿಂದಿನ ಗೀಳಿನಿಂದ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದು, ತನ್ನ ಹಿತವು ವೈದಿಕರು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಇದು ಮುಂದಿನ ಕಡುಜೈನರನ್ನು ಕೆಣಕಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಇತರ ಮತಗಳ (ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದರ್ಪಿಷ್ಟ ವೈದಿಕದ) ವಿಡಂಬನೆಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. **'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ'**ದಲ್ಲಿನ ವಾಲಿಯು ಜೈನಮುನಿಗಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಎರಗೆನೆಂಬ ಭಾಷೆಯವನಾದರೆ, ರಾವಣನು ಇತರ ರಾಜರ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುದು "ಜೀವವಧೆಗೆಯ್ವ ಜನ್ನಮನೊಡರ್ಚಿ ಪೆಱರಾರ್ಗಂ ಪೊಡೆವಡದೆ ಪಲವುಂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂ ಕೊಂದಪ್ಪನೆಂದು ಕೇಳ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಯಾಗನಿಮಿತ್ತಂ ಯೂಪಸ್ತಂಭಂಗಳೊಳ್ ಕಟ್ಟಿ ಪಸುಗಳಂ ಗೋಳಿಡೆ ಕೊಂದು ಬೇಳ್ವುದಂ ಕಂಡು ಕೊಂಡಂಗಳನೊಡೆದು ಶಾಲೆಗಳಂ ಕೆಡಪಿ ಯೂಪಸ್ತಂಭಂಗಳಂ ಕಡಿದು" ಬರಲು. ನಯಸೇನನು ತನ್ನ **'ಧರ್ಮಾಮೃತ'**ದಲ್ಲಿನ ಮೊದಲಿಗೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಕತೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಗೇಲಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆಯೂ ನವಿರಾಗಿ ವೈದಿಕದ ವಿಡಂಬನೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ವೈದಿಕ–ಜೈನಗಳ ನೇರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸದಿದ್ದರೂ ಒಳಗುದಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು; ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ತಲುಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ.

ವೀರಶೈವವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈದಿಕವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದ ಮತ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಕವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇನೇ ಇರಲಿ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರೋಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದು; ಏಕೆಂದರೆ ಬಹುತೇಕ ಮಂದಿ ವಚನಕಾರರು ಅದರಿಂದ ಘಾಸಿಪಡುವ ಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ವೈದಿಕದ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ–ಆಚರಣೆಯಾದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಬಹುಕಟುವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಖಂಡಿಸಿದರು, ಅದನ್ನು ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಕಂಡರು. ಯಜ್ಞಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅರ್ಹನೆನಿಸಿದ್ದವನು ದ್ವಿಜ, ಅಂತಹವರಲ್ಲಿ

ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಹರಿತವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ದ್ವಿಜತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ದ್ವಿಜರಿಗೆ ಪರಮಪವಿತ್ರವಾಗಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ವೇದಗಳನ್ನು ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದರು (ಸರ್ಕಾರವು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ **ಸಮಗ್ರ ವಚನ ಸಂಪುಟಗಳು**, ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ, ಸಂಪುಟ ೧: ವ. ೭೧೭, ೭೫೦, ಸಂಪುಟ ೬, ೨೫೩-೫೭, ಸಂಪುಟ ೭, ವ. ೬೮೫, ೧೨೬೩ ಇತ್ಯಾದಿ). ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳೊಡನೆ ವೈದಿಕ ಪರಿವಲಯದ ಮಿಕ್ಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣ, ಆಗಮಗಳನ್ನೂ ಟೀಕಿಸಿದರು (ಅದೇ. ಸಂಪುಟ ೨: ವ. ೨೭೯, ೩೨೪, ೪೬೫, ಸಂಪುಟ ೪: ವ. ೧೨೨೧, ೧೨೯೩, ಸಂಪುಟ ೬: ವ. ೨೫೩, ೨೫೫, ೨೫೬, ಸಂಪುಟ ೮, ವ. ೧೭೯, ಸಂಪುಟ ೯: ವ. ೮೧೧ ಇತ್ಯಾದಿ. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿದ್ದ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯನ್ನೂ ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣ-ದೈವ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳಂತಹ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಳೆದರು (ಅದೇ. ಸಂಪುಟ ೧: ವ. ೨೨೫, ೮೨೧, ಸಂಪುಟ ೨, ವ. ೨೧೨, ೨೧೩ ಇತ್ಯಾದಿ.) ದೇವಸ್ಥಾನದಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೊಡನೆ ಸಾಹಚರ್ಯ ಪಡೆದಿದ್ದ ಪೂಜಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದರು (ಅದೇ. ಸಂಪುಟ ೧: ೧೮೨, ೧೮೩ ಇತ್ಯಾದಿ). ಸಿಕ್ಕಸಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದನ್ನೂ, ಕ್ಷುದ್ರದೈವಗಳೆಂದು ಜನರ ಭೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ಕಂಡರು. ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವೆನಿಸುವ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಎರಡಿಲ್ಲದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ವಿರೋಧಿಸಿರುವುದರ ಯಥೇಚ್ಛ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿದ ಖಂಡನೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಶಿಷ್ಟೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕುರುಹುಗಳೆಂದು ಲಘುವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಡಾ. ಪುಣೇಕರರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ: 'ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಶಿಲ್ಪವಿಧಾನ': **ಬಸವೇಶ್ವರ**, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮, ಪು. ೧೧೩.)

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದವೆಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಅವರು ಬಲವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. 'ಚತುರ್ವರ್ಣಾತೀತನೆ ವೀರಶೈವ ನೋಡಾ' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಸೂತ್ರಬದ್ಧವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತಾದರೂ, ಮೊದಲ ದ್ವಿಜವರ್ಣಗಳು ಆ ಕ್ರಮದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನೇ

ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಜಾತಿಗಳಾದರೂ, ಜಾತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯಾಬಾಹುಳ್ಯ ಶೂದ್ರವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತ ನಡೆದಿತ್ತು. ಈ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನಂತೂ ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ (**ಸಮಗ್ರ ವಚನ ಸಂಪುಟ** ೧: ೫೯೦; ಸಂಪುಟ ೨: ವ. ೧೨೦೬, ೧೫೨೮; ಸಂಪುಟ ೩: ವ. ೧೬೭೩ ಸಂಪುಟ ೪, ವ. ೪೨೦, ಸಂಪುಟ ೬, ವ. ೧೪೯, ಸಂಪುಟ ೭, ವ. ೬೬೧ ಇತ್ಯಾದಿ). ಅಂತೆಯೇ ವೈದಿಕರು ಮಾಯೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗೆ ಅನರ್ಹಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವುದನ್ನು ವಚನಕಾರರು ವಿರೋಧಿಸಿದರು (ಅದೇ. ಸಂಪುಟ ೫: ವ. ೬೨೭, ೬೯೬, ೯೮೨, ಸಂಪುಟ ೬, ವ. ೨೬೫, ಸಂಪುಟ ೭, ವ. ೮೪೧, ೮೫೩ ಇತ್ಯಾದಿ).

ಹೆಣ್ಣು ರಜಸ್ವಲೆಯಾಗಿ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುವಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ವೈದಿಕಮತದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಯಜ್ಞಮುಂತಾದವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಅನರ್ಹಳೆನಿಸಿದಳು, ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಬಾಹಿರಳಾದಳು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಲಿಕೆಯಿಂದ ದೂರವಾದಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳೂ ಶೂದ್ರಸಮಾನಳೆಂದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಪರಿಗಣಿತಳಾದಳು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಕೇತವಾಯಿತು. ಅಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರು ಆಳವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಲನ್ನೂ ಬರೆಯದೆ ಅದರ ಪವಿತ್ರ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಹುಡಿಗೂಡಿಸಿದರು. ನೇರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳದೆ ಹೋದರೂ (ಕನ್ನಡದ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ವಚನಕಾರರು ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಕೊಡಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ), ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ವಚನಕಾರರು ಅಂಬುಧಿ–ಹರಿವ ನೀರು ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಾವರ–ಜಂಗಮಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ–ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಸುಳುಹುಕೊಟ್ಟರು. ನಗೆಯ ಮಾರಿತಂದೆಯ ಒಂದು ವಚನವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶೋಷಣಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ:

> **ಕಲ್ಲಿಯ ಹಾಕಿ ನೆಲ್ಲವ ತಳಿದು**
> **ಗುಬ್ಬಿಯ ಸಿಕ್ಕಿಸುವ ಕಳ್ಳನಂತೆ ವಾಗದ್ವೈತವ ಕಲಿತು**
> **ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಾತಿನ ಪಸರವ ಮುಂದೆ ಇಕ್ಕಿಕೊಂಡು**
> **ಮತ್ಸ್ಯದ ವಕ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಸವ ಹಾಕುವನಂತೆ**
> **ಅದೇತರ ನುಡಿ? ಮಾತಿನ ಮರೆ**
> **ಆತುರವೈರಿ ಮಾರೇಶ್ವರಾ**

ಆಕರ್ಷಣೆಯೊಡ್ಡಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯಲು ಬೇಡ ಬೆಸ್ತರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಜನರನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರನು ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ (ಈ ವಚನದ ವಿವರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನೋಡಿ – ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ: 'ವಚನ ಚಿಂತನ – ೫, '**ವಚನ ಚಿಂತನ** [ಸಂ] ಗೊ. ರು. ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೨) ಪು. ೬೦–೬೬). ಇವೆಲ್ಲದಕ್ಕೆ ಕಲಶವಿಟ್ಟಂತೆ, ಪ್ರಕಾಂಡ ವೇದವಿದ್ವಾಂಸರು ತುಂಬಿದ್ದ ಅಗ್ರಹಾರವೊಂದರಲ್ಲಿ ವೇದಜ್ಞ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕಿದ ಐತಿಹ್ಯವು (ಹರಿಹರನ **'ಬಸವರಾಜದೇವರ ರಗಳೆ'**ಯಲ್ಲಿ) ವಚನ ಚಳವಳಿಯು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತೋರಿದ ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಚನಕಾರರದು ವೈದಿಕಲೇಶದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವೀರಶೈವಕ್ಕೆ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಗುಂಗು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಡೆದು ಹೋಗುವವರೆಗೆ ಸರಿದಾರಿ ಕಾಣದೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ:

ವೇದಂಗಳೆಂಬವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬೂತಾಟ
ಶಾಸ್ತ್ರಂಗಳೆಂಬವು ಸರಸ್ವತಿಯ ಗೊಡ್ಡಾಟ
ಆಗಮಂಗಳೆಂಬವು ಋಷಿಯ ಮರುಳಾಟ
ಪುರಾಣಗಳೆಂಬವು ಪೂರ್ವದವರ ಗೊಡ್ಡಾಟ
ಇಂತು ಇವನು ಅರಿದವರ ನೇತಿಗಳೆದು
ನಿಜದಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಪ್ಪಾತನೆ ಗುಹೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಲಿಂಗೈಕ್ಯನು

ಈ ವಚನದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಆಗಮ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು 'ಅರಿದವರ ನೇತಿಗಳೆದು' 'ನಿಜದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲ'ಬೇಕು; ಆಗಲೇ ಅಂತಹವನಿಗೆ ಅಚ್ಚಲಿಂಗೈಕ್ಯನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಇವನ್ನು 'ಅರಿದವರು' ದ್ವಿಜರು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಹಾಗಾಗಿ ಅಂತಹವರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೇತಿಗಳೆದಾಗ ಮಾತ್ರ ಹೊಸಮಾರ್ಗವನ್ನು ತುಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಶರಣನಾಗಲು ವೈದಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಡೆದುಹಾಕಬೇಕಾದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ವೀರಶೈವರಿಗೆ ವಿಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಂಕರಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರರು ಹೇಳುವ "ಕನ್ನಡದ ಬಳಕೆ, ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗ ನಿಷೇಧ, ವೇದಪುರಾಣಗಳ ನಿಂದೆ, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಶಿಷ್ಟೀಕರಣ

ವಿಧಾನ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಶಿವಶರಣರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗವನ್ನು ಅವಮಾನಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ, ವೇದಶತ್ರುತ್ವ ಇತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು (ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ 'ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು – ಶಿಲ್ಪವಿಧಾನ', **ಪೂರ್ವೋಕ್ತ**: ಪು. ೧೧೩.). ವಚನಕಾರರ ಉದ್ದೇಶವು ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಅಲ್ಲಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವುದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮನೋಭಾವವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆನ್ನಬೇಕು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು 'ವಚನ'ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪುಣೇಕರರು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ವಚನಗಳು ಪಠಿಸುವ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲ, ನೈತಿಕ ಭಕ್ತಿದರ್ಶನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ" (ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ, **ಪೂರ್ವೋಕ್ತ** ಪು. ೧೦೮). ಆದರೆ ಹಲವಾರು ಮಂದಿ ವಚನಕಾರರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ವಚನ ರಚನೆಯ ಹಿಂದೆ ಅವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನೂ ಬಳಸುವ ರೂಢಿ ಕೆಲಕಾಲವಾದರೂ ಇದ್ದಿತೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವದಡಿಯಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತೆಂಬುದು ನಿಜ. ವಚನಕಾರರು 'ಆದ್ಯರವಚನ' ('ಆದ್ಯರು' – ಮಂತ್ರದಷ್ಟಾರರ ಪರ್ಯಾಯ, 'ಪುರಾತರು' – ಶ್ರುತರ್ಷಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ, ಇವರು ಮಂತ್ರದ್ರಷ್ಟಾರರ ಬಳಿ ಶಿಷ್ಯವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿ ಬೆಳಕು ಕಂಡವರು) ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಇಂತಹ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದ ವಚನಗಳನ್ನು. ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನವು ಹೀಗಿದೆ:

ಅಶ್ವಮೇಧಯಾಗವಂತಿರಲಿ,
ಅಜಪೆ ಉಪದೇಶ ಸಮಾಧಿಯಂತಿರಲಿ ಹೋ!
ಗಾಯತ್ರಿಯ ಜಪವಂತಿರಲಿ, ಹೋ!
ಜನಮೋಹನ ಮಂತ್ರವಂತಿರಲಿ, ಹೋ!
ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರ ನುಡಿಗಡಣ
ಎಲ್ಲಕ್ಕಧಿಕ ನೋಡಾ

ಇಲ್ಲಿ 'ಆದ್ಯರ ವಚನ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬರದಿದ್ದರೂ 'ಶರಣರ ನುಡಿಗಡಣ' ಎಂಬುದು ಅದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಈ ನುಡಿಗಡಣವು ವೈದಿಕ ಮತದ ಯಜ್ಞ, ಗಾಯತ್ರಿ, ಜನಮೋಹನ ಮಂತ್ರ, ಅಜಪೆ ಉಪದೇಶಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇವಲ ಆಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯೇ ವಚನಕಾರನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಭಕ್ತ'ರು ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾದುದು ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಹೊರತು, ವೈದಿಕಮತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಶಯವನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನಂತೂ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಒಂದು ವಚನವು ನೇರವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ:

ನಮ್ಮ ನಡಾವಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಪುರಾತರ ನುಡಿಯೇ ಇಷ್ಟವಯ್ಯಾ;
ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಮುದ್ರದ ಪಾಲಾಗಲಿ
ಶ್ರುತಿಗಳು ವೈಕುಂಠವ ಸೇರಲಿ
ಪುರಾಣಗಳು ಅಗ್ನಿಯ ಸೇರಲಿ
ಆಗಮಗಳು ವಾಯುವ ಹೊಂದಲಿ
ಎಮ್ಮ ನುಡಿ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಮಹಾಲಿಂಗದ
ಹೃದಯದೊಳು ಗ್ರಂಥಿಯಾಗಿರಲಿ

ವಚನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಪುರಾತರ ನುಡಿ'ಯಂತೆಯೇ ತನ್ನ ನುಡಿಗಳೂ ಆಗಬೇಕೆಂದು ರಚಯಿತನು ಹಾರೈಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. 'ಪುರಾತರ ನುಡಿ'ಗಳು ಪ್ರಾಯಶಃ "ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಮಹಾಲಿಂಗದ ಹೃದಯದೊಳು ಗ್ರಂಥಿ"ಯಾಗಿರುವಂತಹವು. "ಪುರಾತರು" ಎಂದರೆ ಯಾರು? ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಆದ್ಯರ' ವಚನಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವರೇ 'ಪುರಾತರು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮನೇ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: "ಪುರಾಣವ ಹೇಳಿದವರೆಲ್ಲ ಪುರಾಣಿಕರು ನೋಡಾ, ಭವಭವದ ಶಾಸ್ತ್ರವ ಹೇಳಿದವರೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ನೋಡಾ. ವೇದಾಂತವ ಹೇಳಿದವರೆಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳು ನೋಡಾ ಭವಭವದಲ್ಲಿ. ಆದ್ಯರ ವಚನವ ಹೇಳಿದವರೆಲ್ಲ ಪುರಾತರು ನೋಡಾ ಭವಭವದಲ್ಲಿ".

ಇತರ ಮತಗಳನ್ನು ವಚನಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೂ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ, ವೀರಶೈವ ಅಥವಾ ಲಿಂಗಾಯತವು ವೈದಿಕವನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದ ತುದಿಯವರೆಗೆ ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಇದು ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ನಂತರದ ಮುಂದಿನ ಒಂದೂವರೆ ಶತಮಾನಗಳೂ ಮುಂದುವರೆದುವು. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕಾಲದವರೆಗೆ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷವು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ

ಸಾಗಿದುದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಬಸವಾದಿಗಳ ನಂತರ ಸುಮಾರು ಎಪ್ಪತ್ತು–ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳ ಬಳಿಕ ಬಂದ ಮೊದಲ ವೀರಶೈವ ಕನ್ನಡ ಕವಿಯಾದ ಹರಿಹರನ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. **'ಬಸವರಾಜದೇವರ ರಗಳೆ'**ಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು 'ಕರ್ಮಲತೆಯಂತಿರ್ದ ಜನ್ನಿವಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತ' ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. "ಬಿಜ್ಜಳನ ಗುರುವಪ್ಪ ನಾರಾಯಣಭಟ್ಟನೊಡನೆ ಮಂಚ್ಯಣಕ್ರಮಿತಂ ಕೂಚಿಗಂ ಪೋಚಿಗಂ ಪೆದ್ದಿಗಂ ಮೊದಲಾದ ವೇದಜಡ"ರನ್ನು ಗೇಲಿಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಆತನು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಘರ್ಷಣೆಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ಸಂಬೋಳಿ ನಾಗಿದೇವನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಹೊಲೆಯರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಡನೆಂಬ ಅಪವಾದವನ್ನು "ನಾರಣಕ್ರಮಿತಂ ಕೃಷ್ಣಪೆದ್ದಿ ವಿಷ್ಣುಭಟ್ಟಂ ಕೇಶವಭಟ್ಟಂ ವಿಷ್ವಕ್ಸೇನಭಟ್ಟಂ ಪದ್ಮನಾಭಕ್ರಮಿತಂ ಗೋವಿಂದಘೈಸಂ ಧರಣೀಭಟ್ಟಂ ವೈಕುಂಠಪೆದ್ದಿ ಜಲಶಯನಕ್ರಮಿತಂ ದಶಾವತಾರಭಟ್ಟಂ ಜನಾರ್ದನಪೆದ್ದಿ ವಾಸುದೇವಘೈಸಂ ಅಚ್ಯುತಕ್ರಮಿತಂ ದಾಮೋದರಭಟ್ಟಂ ಮೊದಲಾದ ಛಾಂದಸರ್ ವೇದಜಡರ್ ಮಟ್ಟಿಯ ಮರುಳ್ಗಳ್ ವೃಥೋತ್ಸಾಹಿಗಳ್ ಹೆಬ್ಬೇಸಿಗಳ್ ದರ್ಭೆಯ ನಿರ್ಭಾಗ್ಯರ್" ಆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನೂ ಹರಿಹರ ಗೇಲಿ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನ ವಿಶೇಷ ಅಸಹನೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಡೆಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದು (ಇಲ್ಲಿಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ) ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹರಿಹರನ **'ಇಜೆಭಕ್ತನ ರಗಳೆ'**ಯಂತೂ ನೇರವಾಗಿ ವೈಷ್ಣವರನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ನಾಮವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವನೊಬ್ಬ ಎದುರಾದಾಗ, ತನ್ನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಅವನು ನಾಮವನ್ನು ಅಳಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಲು, ಅವನ ಕತ್ತನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿ, ಅವನ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿಂಬಾಲಕರ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭೂತಿ ಬಳಿದು ಅವರನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ ಕತೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವನ ಸೋದರಳಿಯನೂ ಶಿಷ್ಯನೂ ಆದ ರಾಘವಾಂಕನ **'ಸೋಮನಾಥ ಚಾರಿತ್ರ'**ವು ವೀರಶೈವ–ಜೈನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕಾವ್ಯ; ಐದು ಆಶ್ವಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಐನೂರು ಪದ್ಯಗಳಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕವಿ ಮೊದಲಿಗೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ: "ನಾರದನ ಕೈಯಿಂದ ಕಲಿಕಾಲದನುವ ಮದನಾರಿ ಚಿತ್ತೈಸಿ ಗಣನಾಥನಂ ಕಳಿಸಿದೊಡೆ ಸೌರಾಷ್ಟ್ರದೊಳಗಾತನಾದಯ್ಯುವೆ ಸರಿಂದ ಜನಿಸಿ ಹುಲಿಗೆರೆಗೆ ಬಂದು। ವೈರಿಗಳ ಮೂದಲಿಗೆ ಓರಿಯ ಬಸದಿಯೊಳೆ ಸಸಿಧಾರಿ ಸೋಮಯ್ಯನಂ ನಿಲಿಸಿ ತನ್ನ ಮುಕ್ತಿದಾರುಹತರಂ ಗೆದ್ದನೆಂಬುದು

ಕಥಾಗರ್ಭವಿದ ಬೆಳೆಸಿ ಕೃತಿಯೆನಿಪೆನು ॥' ಅದರಂತೆ ಪುಲಿಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನರು ಹೆಚ್ಚಿ ಶಿವಾಲಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಾರದನು ಶಿವಸಭೆಗೆ ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಆದಿಗಣನಾಥನನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲು ಶಿವನು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದಾಗ ಆದಯ್ಯನು ಸಮುದ್ರತೀರದ ಸೌರಾಷ್ಟ್ರಪುರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದು ಹುಲಿಗೆರೆಗೆ ಬಂದು ಜೈನಳಾದ ಪದ್ಮಾವತಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಅವಳ ತಂದೆ ಪಾರಿಸೆಟ್ಟಿ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿ ಸುಮ್ಮಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ದಿನ ಐವರು ಶಿವಭಕ್ತರು ಬಂದಾಗ ಅವರಿಗಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಲು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಿರಲು, ಈ ಮಧ್ಯೆ ಕೊಪ್ಪಣದಿಂದ ಬಂದ ಶ್ರಮಣರಿಗೆ ಅವಳ ತಾಯಿ ಆ ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಬಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಕುಪಿತನಾದ ಆದಯ್ಯನು ಊಟಮಾಡದಿರಲು, ಪಾರಿಸೆಟ್ಟಿಯು "ಶಿವಭಕ್ತರನ್ನು ಕರೆತಂದು ಜೈನಕುಲವನ್ನು ನಾಶಮಾಡದೆ ಊಟಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೇನೋ!" ಎಂಬ ಮೂದಲಿಕೆಯ ಮಾತನ್ನೇ ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಮನಾಥನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪುಲಿಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ತೀವ್ರತರವಾದ ವೀರಶೈವ-ಜೈನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನಿದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ಜೈನರನ್ನು 'ವೈರಿಗಳು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಅವನ ನಂತರ ಬಂದ ಭೀಮಕವಿಯು ತೆಲುಗಿನ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ **'ಬಸವ ಪುರಾಣಮು'**ವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾಮಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೩೬೯ ರಲ್ಲಿ. ಬಸವನು ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅವನಿಗೆ "ಶಿವಂ ವಿಖ್ಯಾತಗುರುವಾಕಾರಮಂ ತಾಳ್ದಾತನಂಗದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗಾಸಂಗವಂ ಮಾಡು"ತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗರ್ಭಾಷ್ಟಕದಲ್ಲಿ ತಂದೆ ತನಗೆ ಉಪನಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದಾಗ ತಂದೆಯೊಡನೆ ವಾದಕ್ಕಿಳಿದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಕುಗಳನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, "ತಾಂ ಮೃಡನ ಭಕ್ತನು ಪಾರ್ಬನೆಂತಹೆನಯ್ಯ" ಎಂದೂ "ಕುಲಸತಿಯವೊಲು ಭಕ್ತಿ ಬೆಲೆವೆಣ್ಣಿನವೊಲಾ ಬ್ರಾಹ್ಮ್ಯ" ಎಂದೂ "ಹಾರುವಕುಲಕೆ ಹಾರುವನಲ್ಲ ನಾನದೆಂದುಂ" ಎಂದೂ ಹೇಳಿ ಮನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ವೈದಿಕವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆ ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು "ಮೃಡನ ಭಕ್ತನು ಪಾರ್ಬನೆಂತಹನಯ್ಯ". "ದ್ವಿಜರು ಸರಿಯುಹರೇ ಶಿವನಾಗಮಯ್ಯಗೆ", "ವೇದಭಾರಾಕ್ರಾಂತರೆನಿಸಿಹ ಮೇದಿನೀಸುರ ಗಾರ್ದಭಾಧಮರಾದವಂದಿರು", "ನೇಣಿನ ಹೊಲೆಯರು" ಮುಂತಾಗಿ ಹೀಗಳೆಯುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಬಳಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜಯನಗರ ಪೂರ್ವದ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಮತಗಳ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುದು ಆ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿಯವರೆಗೆ ಜೈನವು ಎಲ್ಲ ರಾಜವಂಶಗಳ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯನು ದ್ವಾರಸಮುದ್ರದ ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜರ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡದುದೂ, ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿಯು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿದ್ದುದೂ ಜೈನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಪೆಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಆ ಕಾಲದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜೈನವು ವಾಮಾಚಾರದತ್ತಲೂ ಒಲಿಯತೊಡಗಿತ್ತು. ತಾಳಿಕೋಟೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ವೀರ?)ಶೈವರನ್ನು "ಪರಸಮಯ ಗಿರಿವಜ್ರದಂಡರುಂ ಜಿನಸಮಯ ದಾವಾನಳರುಂ ಮುನಿದರ್ಗೆ ಹಾಳಾಹಳರುಂ .. .. ಅನ್ಯಸಮಯಿಗಳ ಬೆನ್ನ ಬಾರನೆತ್ತುವರುಂ ಸೆಣಸುವರ ನೆತ್ತರಂ ಮರುಳ್ಗಳಿಂ ಕುಡಿಸುವವರುಂ ಪರಸಮಯಘರಟ್ಟರುಂ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪರಿಯಳಿಗೆ, ಅಣಲೆವಾಡ, ಉಣಕಲ್ಲು, ಸಂಪಗಾವಿ ಅಬ್ಬಲೂರು, ಮಾರುಡಿಗೆ, ಕರಹಾಡ, ಕೆಂಬಾವಿ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ "ಬಸದಿಗಳನ್ನು ಹೊಸೆದು ಮುಕ್ಕಿ ಶಿವಲಿಂಗ ಸಿಂಹಾಸನಮಂ ಕಣ್ಗೊಳಿಸಿದವರ" ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಅಬ್ಬಲೂರಿನ ಬ್ರಹ್ಮೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಜಿನಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದಾಗ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನು ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಮರಳಿ ಪಡೆದು, ಜಿನಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರವು ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಬ್ಬಲೂರು ಶಾಸನವನ್ನೂ, ಅಲ್ಲಿಯ ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಈ ಘರ್ಷಣೆಯ ಚಿತ್ರಸಹಿತವಾದ ವಿವರಣೆಗಳು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಗೊಗ್ಗರಸನೆಂಬುವವನನ್ನು 'ಜಯಿನಮ್ರಿಗಬೇಂಟೆಕಾಜಿ' 'ಜಯಿನಾಗಮ ಧೂಮಕೇತು' 'ಜಯಿನಕುಠಾರ' 'ಜಯಿನಫಣಿವಯಿನತೇಯ' 'ಜಯಿನಾನ್ತಕ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನೆದುರಿಸಲು ಜೈನಮತವು ಕಾಳಾಮುಖದಂತಹ ಪಂಥಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಡಾ। ಸಿ. ಯು. ಮಂಜುನಾಥ್ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (ಸಿ. ಯು. ಮಂಜುನಾಥ್: **'ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦– ೧೩೪೦'**, ೨೦೧೨, ಪುಟ: ೧೬೬–೬೭).

ಇದರಂತೆಯೇ ವೈಷ್ಣವ–ಜೈನಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜರ ಬೆಂಬಲದಿಂದಾಗಿ, ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಷ್ಣುದೇವಾಲಯಗಳ ಮತ್ತು

ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ವೈಷ್ಣವಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ನೇರವಾಗಿ ಬಸದಿಗಳ ನಾಶದಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಜೈನರು ವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಅವಮಾನಗಳನ್ನೆದುರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಮತಗಳ ಪಂಡಿತರು ಪರಸ್ಪರ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮತದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ರಾಘವಾಂಕ, ಕೆರೆಯ ಪದ್ಮರಸರು ತ್ರಿಭುವನ ತಾತನೆಂಬ ವೈಷ್ಣವನೊಡನೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿ ಗೆದ್ದ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ವೀರಶೈವ ಪುರಾಣಗಳು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕೇತಯ ದಂಡನಾಯಕ ಎಂಬುವವನು ಹೊಯ್ಸಳ ಬಲ್ಲಾಳನಿಂದ ಗೊಮ್ಮಟಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಕಾಚಗಾವುಂಡನ ಮಾದೆಯ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಅವುಗಳನ್ನು ರಾಘವದೇವನ ಮಗನಾದ ಶ್ರೀಕರಣ ನಾರಾಯಣ ದೇವಣ್ಣನಿಗೆ ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ದಾನಮಾಡಿದ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ರಾಘವಪುರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಟ್ಟ ವಿಷಯ ಗುಂಡ್ಲುಪೇಟೆಯ ಕ್ರಿಶ ೧೩೨೦ ರ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ.

ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ ಕಲಹವು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯನ ಬರುವಿಕೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡನಾಡಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಅಗ್ರಹಾರ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಬಿಗಿಹಿಡಿತದಿಂದ ಶೈವವು ಆಘಾತವನ್ನೆದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ಶಿವ ವಿಷ್ಣು ಶಕ್ತಿ ಸೂರ್ಯ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ಬರಬರುತ್ತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಸೋಮನಾಥಪುರ ದೇವಾಲಯದ ಹೊರಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಶಿವನಿಗೆ ಕೊಂಚವೂ ಜಾಗವಿಲ್ಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊದಗಿದುದನ್ನು ಪ್ರೊ। ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೋಮನಾಥಪುರ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ವಿವಾದವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಬಲ್ಲಾಳನೇ ಪರಿಹರಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಪತ್ರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊದಗಿತು. ದೇವಾಲಯಗಳ ಜಮೀನು, ನೀರು ಹಂಚಿಕೆಗಳ ವಿವಾದ ಭುಗಿಲೆದ್ದು ಹಳೇಬೀಡು, ಸೋಮನಾಥಪುರ, ಶಿವಪುರ, ರಾಮನಾಥಪುರ, ಗುಡುಗೆರೆ, ಹಾರನಹಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಮೀನು ಮರುಪಂಗಡಣೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಪ್ರೊ। ಶೆಟ್ಟರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. [ಈ ಕಾಲದ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಡಾ। ಸಿ.ಯು. ಮಂಜುನಾಥ್ ಅವರ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ **'ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦–೧೩೪೦'**, ೨೦೧೨, ಗ್ರಂಥದ **'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ'** ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದ ಭಾಗದಿಂದ (ಪು. ೧೬೪–೧೭೦) ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ].

ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ

ಈ ಹಿಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ವಿಜಯನಗರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಯು ಒಂದೇ ದಿನ ಮಾಂತ್ರಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪೊಳ್ಳುಗಳು ಮೊಘಲ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವನತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮೊಘಲ್ ದೊರೆ ಮಹಮ್ಮದ್ ಬಿನ್ ತುಘಲಕ್‌ನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕೊನೆಯ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ನಡೆಯಿತೆಂದು ಇತಿಹಾಸ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ೧೩೩೦ ರ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ, ಕ್ರಿಶ ೧೩೩೬ ರಲ್ಲಿ ಆನೆಗೊಂದಿ(ಕಂಪಲಿ)ಯಲ್ಲಿ, ೧೩೪೨ ರಲ್ಲಿ ಮಧುರೆಯಲ್ಲಿ ತುಘಲಕ್‌ನ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಆಂದೋಳನ ನಡೆದಿತ್ತು. ಕ್ರಿಶ ೧೩೪೭ ರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಧಿಕಾರಿ ಅಲಾವುದೀನ್ ಹಸನ್ ಬಹಮನ್ ಷಾ ತುಘಲಕ್‌ನ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆಯೆದ್ದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದೊಂದು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ. ಅದೇ ಬಹಮನಿ ರಾಜ್ಯ; ಅದರ ರಾಜಧಾನಿ ಗುಲ್ಬರ್ಗ ಅಥವಾ ಕಲಬುರ್ಗಿ. ಹೊಯ್ಸಳ ಮುಮ್ಮಡಿ ವೀರಬಲ್ಲಾಳ (೧೨೯೨-೧೩೪೨) ೧೩೪೨ ರಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ. ದಕ್ಷಿಣದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆಂದೋಳನದ ಫಲಿತವಾಗಿ, ಕ್ರಿಶ ೧೩೪೬ ರಲ್ಲಿ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡು ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯ ಹಾಡಲಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಸಂಗಮ, ಸಾಳುವ, ತುಳು, ಅರವೀಡು – ಈ ರಾಜಸಂತತಿಗಳ ರಾಜರು ಎರಡು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ

ಮೀರಿದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಳಿದರು, ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ದೇಸೀ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಲಗೊಂಡದ್ದು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ತಾವು ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳು ಘೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೩೪೭ ರ ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ ಒಂದು ಶಾಸನವು 'ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಒಂದೇ ಕಾಲ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಸಂಕಟದ ಸ್ಥಿತಿ ತನಗೆ ಬಂದ ಬಗ್ಗೆ ಧರ್ಮದ ಗೋವು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಡಲು ಶೈಲಂಖನಾಥ ರಾಜಪುರದ ಅರಸನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದ ಸಂಗಮನ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯಾಗುವುದೆಂದು' ಆಶ್ವಾಸನೆ ಬಂದಿತಂತೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಗಮ ಮತ್ತು ಕಾಮಾಂಬಿಕೆಯ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯ ಮುಂದುವರೆಯಿತು (**'ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕಾ,** ಸಂಪುಟ ೮ ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳ, ೩೫೭). ಇವರೇ ಹರಿಹರ–ಬುಕ್ಕ ಸೋದರರು. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾದಾಗ ದೇವರು ಧರ್ಮದ ನೆರವಿಗಾಗಿ ಸಂಗಮನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣನಾದನೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ (**ಮೈಸೂರು ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ರಿಪೋರ್ಟ್**, ೧೯೨೯, ಪು. ೧೬೬). "ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು, ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪಕರು ಹೀಗೆಂದು ತಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ .. .. ಅವರು ರಕ್ಷಿಸಬಯಸಿದ ಧರ್ಮ ಕೇವಲ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವಷ್ಟೇ ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು" ಎಂಬುದು ಫಾದರ್ ಹೆರಾಸ್‌ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (**'ವಿಜಯನಗರ ಸೆಕ್ಸೆಂಟನರಿ ಕಮೆಮೊರೇಷನ್ ವಾಲ್ಯೂಂ,** ಪು. ೩೩). ಆದರೂ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ಗೋಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರತಿಪಾಲನಾಚಾರ್ಯ', 'ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ' ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಅರಸರು ಸನಾತನವಾದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆ ತಮ್ಮದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಗಡಗಳು ಈ ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟೇ ಕಿತ್ತಾಡಿರಲಿ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಧರ್ಮಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಧರ್ಮಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಎಂದರೆ (ಇಸ್ಲಾಂ ಅನ್ಯವಾದುದರಿಂದ) ಸ್ಥಳೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಗಡಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆಗಿಳಿಯದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು.

ಈ ಕಾರ್ಯವು ವಿಜಯನಗರ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ನಂತರವೂ ಬಹುಬೇಗನೇ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಒಳಗೊಳಗೇ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ನಾಗಮಂಗಲ

ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಹಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ವೀರಭದ್ರ ದೇವಾಲಯವು ಮೂಲತಃ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಬಸದಿಯಾಗಿತ್ತು; ಜೈನವಿಗ್ರಹವಿದ್ದ ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಈಗ ವೀರಭದ್ರನ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ರಂಗನಾಥಸ್ವಾಮಿಯದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಿನವಿಗ್ರಹ. ತಿಪಟೂರಿನ ಬಳಿಯ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಜಿನವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಭಸ್ಮ–ಕರಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾಗಡಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ನಿಸಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಬಸದಿಗಳಿದ್ದುವೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ಈಗ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಬೂದಿಕುಂಡಗಳು (ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: 'ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕು: **'ಹೊಸತು ಹೊಸತು'**, ೨೦೧೦, ಪುಟ, ೧೯೪–೨೦೧). ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಯ ನಂತರ ನಡೆದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೆಂದರೆ ಜೈನ–ವೈಷ್ಣವರ ನಡುವಣದು. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಹಾಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗಿ ಜೈನಧರ್ಮ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿತು. ಆಗಾಗ್ಗೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಬುಕ್ಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡು ಮತಗಳವರ ನಡುವೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಸುವ ಯಶಸ್ವಿ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದು ನಡೆಯಿತು. ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶಾಸನ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೩೬೮ ರ ಶಾಸನವು ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳ ಮತ್ತು ಕಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿನದೇ ಮೊದಲೆಂದೂ, ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ್ದು ಆನಂತರದ ಮೆದುಪಾಠವೆಂದೂ ಡಾ। ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆನೆಯಗೊಂದಿ, ಹೊಸಪಟ್ಟಣ, ಪೆನುಗೊಂಡೆ, ಕಲ್ಲೆಹ ಪಟ್ಟಣ (ಕಲ್ಯ)ಗಳ ಜೈನರು ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ತಮಗೆ ಒದಗಿರುವ ಉಪಟಳವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿರೆಂದು ಬಿನ್ನಹ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು.. ತಮಗೆ ಆದ 'ಅನ್ಯಾಯ'ಗಳನ್ನು ಅವರು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಬಳಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ ಪಾಠದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಕಲ್ಯದ ಪಾಠದಲ್ಲಿ "ಭಕ್ತರು ಅನ್ಯಾಯದಲು ಕೊಲ್ಲುವುದನು ಬಿನ್ನಹಮ್ ಮಾಡೆ" ಎಂದಿದೆ. ಎಂದರೆ ಘರ್ಷಣೆಯು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಬುಕ್ಕರಾಯನು, ಶ್ರೀರಂಗ, ತಿರುಪತಿ, ಕಂಚಿ, ಮೇಲ್ಕೋಟೆಯ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮಠಾಧೀಶರನ್ನೂ 'ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಯ' ಜನರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರನ್ನೂ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಊರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಬಸದಿಗಳಿಗೆ 'ಪಂಚಮಹಾವಾದ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಕಲಶ'ಗಳ ಮರ್ಯಾದೆಗಳು ಸಲ್ಲಬೇಕೆಂದೂ, ಜೈನಬಸದಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯ ಹೊಣೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರದೆಂದೂ ತೀರ್ಪು ನೀಡಿದ. "ಮಹಾರಾಜನು ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮಕ್ಕೆಉಾ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆಉಾ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ರಾಯನು ವೈಷ್ಣವರ ಕೈಯಲು ಜೈನರ ಕೈವಿಡಿದು ಕೊಟ್ಟು ಈ ಜೈನದರ್ಶನಕ್ಕೆ

ಪೂರ್ವಮರ್ಯಾದೆಯಲು ಮಹಾವಾದ್ಯಂಗಳು ಕಲಶವು ಸಲುವುದು. ಜೈನದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಯಾದರೂ ವೈಷ್ಣವ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವರು. ಈ ಮರ್ಯಾಧೆಯಲು ಯಲ್ಲ ರಾಜ್ಯದೊಳಗುಳ್ಳಂತಹ ಬಸ್ತಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಶಾಸನವ ನಟ್ಟು ಪಾಲಿಸುವರು. ಚಂದ್ರಾರ್ಕಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ ಸಮಯವು ಜೈನದರ್ಶನವ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಹೆವು. ಜೈನರು ವೈಷ್ಣವರು ಒಂದೆ ಭೇದವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗದು"). ಮನೆಗೊಂದರಂತೆ ಜೈನರು ಒಂದು ಹಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದು, ಮತ್ತು ಆ ಹಣದಿಂದ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಬಸದಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕಾವಲುಗಾರರನ್ನು ನೇಮಿಸುವುದು (ಇದಕ್ಕೆ 'ವೈಷ್ಣವ ಅಂಗರಕ್ಷೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು) ಈ ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತು. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರ ಮುಂದಾಳುವಾಗಿದ್ದ ತಾತಯ್ಯನೇ ಇದರ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡ (ಅದೇ). ಆದರೆ ಆ ಮುಂದೆ ಇಂತಹ ಯಾವ ಘರ್ಷಣೆಯೂ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯದಿದ್ದುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಎಲ್ಲ ಮತಗಳೂ ಪೂಜ್ಯವೆಂದೂ ಅವು ಭಾವಿಸಿದ ವಸ್ತು ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಹರಿಹರ ದೇವನ ಕಾಲದ ಬೇಲೂರು ಶಾಸನದ ಪ್ರಾರ್ಥನಾಶ್ಲೋಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. "ಯಂ ಶೈವಾಃ ಸಮುಪಾಸತೇ ಶಿವ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವೇದಾಂತಿನೋ। ಬೌದ್ಧಾ ಬುದ್ಧ ಇತಿ ಪ್ರಮಾಣಪಟವಃ ಕರ್ತೇತಿ ನೈಯಾಯಿಕಾಃ॥ ಅರ್ಹಶ್ಚೇತಿಹ ಜೈನಶಾಸನಮತಿಃ ಕರ್ಮೇತಿ ಮೀಮಾಂಸಕಾಃ। ಸೋಽಯಂ ವೋ ವಿದಧಾತು ವಾಂಛಿತಫಲಂ ಶ್ರೀಕೇಶವಸ್ಸರ್ವದಾ॥" ಇದರ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರವಿದು: ಶೈವರು ಶಿವನೆಂದು, ವೇದಾಂತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು, ಬೌದ್ಧರು ಬುದ್ಧನೆಂದು, ಪ್ರಮಾಣಪಟುಗಳಾದ ನೈಯಾಯಿಕರು ಕರ್ತನೆಂದು, ಜೈನರು ಅರ್ಹನೆಂದು, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕರ್ಮವೆಂದು ಯಾವನನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವರೋ ಅವನೇ ಆದ ಶ್ರೀ ಕೇಶವನೆಂಬ ಈಶನು ನಿನಗೆ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಪಾಲಿಸಲಿ.

ವಿಜಯನಗರ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕ್ರಿಶ ೧೩೩೬ ರಿಂದ ಅದು ಪತನಗೊಂಡ ಕ್ರಿಶ ೧೫೬೫ ರ ತಾಳಿಕೋಟೆಯ ಯುದ್ಧಕಾಲದವರೆಗೆ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳು ಹಿಂದೆಂದೂ ಇಲ್ಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವು. ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅವಶೇಷ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ಜೈನ ಧರ್ಮ ಹಿಂದಿನ ವೈಭವದಿಂದಾಗಿ ಈಗಲೂ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತ್ತು. ವೀರಶೈವದ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದುದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಅದು ಕಾಳಾಮುಖ, ನಾಥಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನೂ ತನ್ನೊಡನೆ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈದಿಕದ ಮಾಧ್ವ, ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದವು.

ವಿಜಯನಗರ ಸ್ಥಾಪಕರಾದ ಸಂಗಮ ವಂಶದವರು ಕಾಳಾಮುಖ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು. ಎಸ್. ಸಿ. ನಂದೀಮಠ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಪಾಶುಪತ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಲಾಕುಳ, ಮಾಹೇಶ್ವರ ಪಂಥಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದೇ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದು." (ಎಸ್. ಸಿ. ನಂದಿಮಠ, **'ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆ'** ಸಂ. ೨, ಪು. ೩೦). ಅಂದರೆ ಈ ಮೊದಲೂ ಇವು ಹೀಗೇ ಇದ್ದುವೆಂದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯದ ಅರಿವಾಗಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಭೇದಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ಪ್ರಾಯಶಃ ಜನತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ವೀರಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕಾಳಾಮುಖರನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲೀನಗೊಳಿಸಿರಬೇಕು, ಮತ್ತು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ (ಆರ್. ರಾಮರಾವ್, **'ವಿಜಯನಗರ ಸೆಕ್ಸೆಂಟನರಿ ಕಮೆಮೊರೇಷನ್ ವಾಲ್ಯೂಂ'**, ಪು. ೪೪). ಅಂದರೆ ವಿವಿಧ ಶೈವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಲೀನಗೊಂಡವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಶೈವರಾದ ಸಂಗಮ ವಂಶದ ರಾಜರು 'ಶ್ರೀವಿರೂಪಾಕ್ಷ' ಎಂದು ಒಪ್ಪವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಾದ ತುಳುವ ರಾಜರೂ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಪರಂಪರೆಯ ಪೀಠವಾದ ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠವು ತುಂಬ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸಿತು. ಈ ಮಠದ ಪೀಠಸ್ಥನಾಗಿದ್ದ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯನು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ಭಾವನೆಯೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಆತನು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶೃಂಗೇರಿಯ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ೧೩೮೦ ರಲ್ಲಿ ಪೀಠಸ್ಥನಾಗಿದ್ದುದು ಶಾಸನೋಕ್ತವಾಗಿದೆ (**'ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕಾ'**, ಸಂ, ೬, ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳ, ೧). ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯನ ಪಾತ್ರವೇನು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತಾಧಾರಗಳಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ಈ ಮಠದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹು ಭಯಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡರು. ಮತ್ತು ಸಮ್ರಾಟನಾಗಿದ್ದ ಬುಕ್ಕರಾಯನು ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಮರಳುವಂತೆ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯನಲ್ಲಿ ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಪತ್ರವೂ ಇದೆ (**'ಮೈಸೂರು ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ರಿಪೋರ್ಟ್'**, ೧೯೧೬, ಪು. ೫೬–೫೭). ಇದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯನು ಸಂಗಮ ಸೋದರರರೊಂದಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದರೆ, ಸಾಯಣ–ಮಾಧವ ಎಂಬ ಮಂತ್ರಿ ಸಹೋದರರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬ ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ವೇದಭಾಷ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲೂ ದೇಸಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆತದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತಗೊಂಡಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಅವುಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆಸುವ ಕಾರ್ಯವೂ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಹಿಂದೆಯಾಗಲೇ ಸಾಯಣ ಮಾಧವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ವೇದಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದ ಪಂಚಾಗ್ನಿ ಮಾಧವ, ನರಹರಿ ಸೋಮಯಾಜಿ, ನಾರಾಯಣ ವಾಜಪೇಯಿ, ಪಂಡರಿ ದೀಕ್ಷಿತ, ನಾಗಾಭರಣ, ವಾಮನಭಟ್ಟ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಯಣನಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದರಂತೆ. ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ 'ವಿವರ್ಣ ಪ್ರೇಯ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆ, ದೇವರಾಯ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ವೃತ್ತಿ'ಯನ್ನು ಬರೆದವನು.

ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಾಗೆಯೇ ವಿವಿಧ ಪಂಥಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಕವಿಗಳೂ ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೩೫೦ ರಿಂದ ೧೫೫೦ ರವರೆಗಿನ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿಯವರ **'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ'**ಯಲ್ಲಿನ ಪಟ್ಟಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಒಟ್ಟು ನಲವತ್ತೆರಡು ಮಂದಿ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳು ಹದಿನೇಳು ಮಂದಿಯಾದರೆ, ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಹದಿನೈದು ಮಂದಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಂಟು ಮಂದಿ ಮತ್ತು ಇತರರು ಇಬ್ಬರು. ಈ ಪೈಕಿ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾದವರೆಂದರೆ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ತೆಲುಗು **'ಬಸವಪುರಾಣಮು'**ವನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸಿದ ಭೀಮಕವಿ, 'ಪದ್ಮರಾಜಪುರಾಣ'ದ ಪದ್ಮಣಾಂಕ, **'ಶಿವತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ'**ಯ ಕರ್ತೃ ಲಕ್ಕಣ್ಣ ದಂಡೇಶ, ಅನೇಕ ಕಿರುಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಮಗ್ಗೆಯ ಮಾಯಿದೇವ, **'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'**ಯನ್ನು ಬರೆದ ಚಾಮರಸ, **'ಸೌಂದರ ಪುರಾಣ'** ಬರೆದ ಬೊಮ್ಮರಸ, **'ಭಾವಚಿಂತಾಮಣಿ'**ಯ ಗುಬ್ಬಿಯ ಮಲ್ಲಣಾರ್ಯ, ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ, **'ರೇವಣಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪುರಾಣ'**ದ ಕರ್ತೃ ಚತುರ್ಮುಖ ಬೊಮ್ಮರಸ, **'ವಿವೇಕ ಚಿಂತಾಮಣಿ'**ಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ನಾನಾ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿ, **'ತ್ರಿಷಷ್ಟಿಪುರಾತನ ಚರಿತೆ'**ಯ ಸುರಂಗ, **'ವೀರಶೈವಾಮೃತ ಮಹಾಪುರಾಣ'**ದ ಗುಬ್ಬಿಯ ಮಲ್ಲಣಾರ್ಯ, **'ರಾಮನಾಥ ಚರಿತೆ'**ಯ ನಂಜುಂಡ ಇವರುಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾದವರೆಂದರೆ **'ಪುಣ್ಯಾಸ್ರವ'**ದ ನಾಗರಾಜ, **'ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ'**ಯ ವೃತ್ತವಿಲಾಸ, **'ಖಗೇಂದ್ರಮಣಿದರ್ಪಣ'**ದ ಕರ್ತೃ ಮೊದಲನೆಯ ಮಂಗರಾಜ, **'ಧರ್ಮನಾಥ ಪುರಾಣ'**ವನ್ನು ಬರೆದ ಮಧುರ, **'ಪದ್ಮರಾಜ ಪುರಾಣ'**ದ ಕರ್ತೃ ಪದ್ಮಣಾಂಕ, **'ಕನ್ನಡ ರತ್ನಕರಂಡಕ'**ದ ಆಯತವರ್ಮ, **'ಜೀವಂಧರ ಸಾಂಗತ್ಯ'**ದ

ತೆರಕಣಾಂಬಿ ಬೊಮ್ಮರಸ, **'ತ್ರಿಪುರದಹನ ಸಾಂಗತ್ಯ'**ದ ಕರ್ತೃ ಶಿಶುಮಾಯಣ, **'ನೇಮಿಜಿನೇಶ ಸಂಗತಿ'**ಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಮೂರನೆಯ ಮಂಗರಸ, **'ಕಾವ್ಯಸಾರ'**ದ ಅಭಿನವ ವಾದಿವಿದ್ಯಾನಂದ, **'ಸಾಳ್ವ ಭಾರತ'** ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳ ರಚಯಿತ ಸಾಳ್ವ ಹಾಗೂ **'ಭರತೇಶ ವೈಭವ'**ವನ್ನು ಬರೆದ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ಇವರುಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರೆಂದರೆ **'ಕರ್ಣಾಟ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ'**ಯ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, **'ತೊರವೆ ರಾಮಾಯಣ'**ದ ಕರ್ತೃ ಕುಮಾರ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, **'ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಭಾರತ'**ದ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ಕವಿ, **'ಭಾಗವತ'** ಬರೆದ ಚಾಟು ವಿಟ್ಠಲನಾಥ, **'ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತ'**ದ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ಇವರು ಸೇರುತ್ತಾರೆ.

ಇವರುಗಳಲ್ಲದೆ, ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಸವಾದಿಗಳ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿದ, ವಿಂಗಡಿಸಿದ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಹತ್ತಾರು ಮಂದಿ ಸಂಪಾದನಕಾರರು ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಮಹಾಲಿಂಗ ಎಂಬಾತನು ಗಣ್ಯ ವಚನ ಸಂಕಲನಕಾರನಾದರೆ, ಕಲ್ಲುಮಠದ ಪ್ರಭುದೇವ **'ಲಿಂಗಲೀಲಾವಿಲಾಸ ಚಾರಿತ್ರ'** ಎಂಬ ವಚನವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಮೊದಲನೆಯ **'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'**ಯ ಕರ್ತೃ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯ ಬಹು ಪ್ರತಿಭಾವಂತ. ವಚನಗಳನ್ನು ಆಯಾ ವಚನಕಾರರ ಹೆಸರಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸುವ **'ಸರ್ವಪುರಾತರನರ ವಚನಗಳು'**, ಹಾಗೂ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳನ್ನೇ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಸಂಕಲಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕಾರ್ಯವೂ ಜರುಗಿತು. **'ಏಕೋತ್ತರ ಶತಸ್ಥಲ'**ದಲ್ಲಿ ಮಹಾಲಿಂಗನು ವಚನ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಸಿದ. **'ಗಣಭಾಷಿತರತ್ನಮಾಲೆ'**ಯಲ್ಲಿ ಗುಬ್ಬಿಯ ಮಲ್ಲಣಾರ್ಯನು ಮೂವತ್ತೆಂಟು ಮಂದಿ ವಚನಕಾರರ ೪೮೫ ವಚನಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಲಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾನೆ; ವಚನಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಮೇತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಲ್ಲುಮಠದ ಪ್ರಭುದೇವನು ಹದಿನಾರು ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತಾರು ಮಂದಿ ವಚನಕಾರರ ೭೨೯ ವಚನಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಶಿಂಗಳದ ಸಿದ್ಧಬಸವರಾಜನು ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಅವನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಲವತ್ತಮೂರು ಮಂದಿ ವಚನಕಾರರ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಟೀಕೆಗಳಿವೆ.

ವೀರಶೈವ ವಾಙ್ಮಯದ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದ ಪುರುಜ್ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಇಬ್ಬರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನು: ಪ್ರೊ. ಡಿ.ಎಲ್.

ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ವಿಜಯನಗರವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮೇಲೆ ವೀರಶೈವರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕೇಂದ್ರಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದುವು. ಜಕ್ಕಣಾರ್ಯ, ಲಕ್ಕಣ್ಣ ದಂಡೇಶ ಮೊದಲಾದ ನಾಯಕರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೂ, ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯ ಮುಂದಾಳುತನದಲ್ಲಿ ನಾಗಿಣೀ ನದಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿರುವ ಎಡೆಯೂರಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕೇಂದ್ರವೂ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದುವು .. .. ಮೊದಲಿನ ಚಳವಳಿಯಷ್ಟು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಎರಡನೆಯ ಚಳಿವಳಿ ಮತದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿತೆಂಬ ಅಂಶ ನಿಜ. ಹಿಂದಿನ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟುಹಾಕುವುದು; ಅವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದು; ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿದ್ದ ಪುರಾತನ ವಚನಗಳನ್ನು ಷಟ್ಸ್ಥಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸುವುದು; ಕಷ್ಟವಾದ ವಚನಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಟೀಕುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು – ಈ ಕೆಲಸಗಳು ಬಹಳ ರಭಸದಿಂದ ನಡೆದುವು.. .. ೧೩೩೬ ರಿಂದ ೧೫೬೫ ರವರೆಗೆ ಹೊರಬಿದ್ದ ಅಪಾರ ಗ್ರಂಥರಾಶಿ ಇವರ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವೆಷ್ಟೆಂಬುದನ್ನು ಅಳತೆಮಾಡಲು ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು (೧) ಶೈವಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಉದ್ಧೃತವಾದ ಕಥೆಗಳು (೨) ಅರುವತ್ತುಮೂವರು ಪುರಾತನರು ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆದ ವಿಧಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಥೆಗಳು (೩) ನೂತನ ಪುರಾತನರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡ ಬಸವ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು (೪) ನೂತನರ ಕಥೆಗಳು (೫) ವೀರಶೈವರ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಣ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು" ('ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ', **ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ** ೨೨–೪). ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಡಾ। ರಂ.ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ: "ಇನ್ನಿಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಯುಗದ ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಚನ ಸಂಕಲನ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನೆ, ವಚನಗಳ ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿ, ನವೀನ ವಚನಗಳು, ವೀರಶೈವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಬಂಧಿ ಗ್ರಂಥಗಳು, ವೀರಶೈವ ಕೋಶರೂಪ ಪುರಾಣಗಳು, ಪುರಾತನ–ನೂತನ ಶರಣಚರಿತ್ರೆಗಳು, ತಾತ್ವಿಕ ಪದಗಳು, ಶೈವ ಪುರಾಣದಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳು, ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳು, ನೀತಿ ಪದ್ಯಗಳು, ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ಶತಕಗಳು – ಈ ಮುಂತಾಗಿ ವಿಷಯಾನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು" (**'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ'**, ೧೯೭೧, ಪು. ೨೯೩).

ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವರವಚನಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವಪರವಾದ ಹಾಡುಗಳೂ ರಚಿತವಾದುವು. ಇವೆಲ್ಲ ಬಸವಾದಿಗಳ ಅಂಕಿತಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವರದೇ ರಚನೆಯಾಗಿರದೆ ಬಸವಾದಿಗಳ

ವಚನಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಈ ಕಾಲದ ಬಹುತೇಕ ಇತರರ ರಚನೆಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮೊದಲ ನೂರೊಂದು ಹಾಡುಗಳು ದೊರೆಯುವುದು ಮಹಾಲಿಂಗದೇವನ (ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೪೩೦) **'ಏಕೋತ್ತರಶತಸ್ಥಲ'**ದಲ್ಲಿ. ಇದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೀರ್ತನಕಾರರಲ್ಲಿ ಆದ್ಯನೆನಿಕೊಂಡ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜನು ಮುಳುಬಾಗಲಿನಲ್ಲಿ ಮಠಾಧಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಈತನಿಗೆ ಮೊದಲೇ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ರಚನೆಯಾಗತೊಡಗಿದ್ದು ವೀರಶೈವ ಬರಹಗಾರರ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವಾಯಿತೋ, ಅಥವಾ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಹರಿದಾಸ ಪಂಥ ಸ್ಥಾಪಕನಾದ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜನ ನಂತರ ಕೀರ್ತನ ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ವರವಚನಗಳ ಪ್ರಭಾವವುಂಟಾಯಿತೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಶ್ರೀಪಾದರಾಯನು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಟ್ಟ. "ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ", "ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮಾಡಿದವಂಗೆ ನಾಯಕ ನರಕ" ಮುಂತಾಗಿ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದ ವಚನಕಾರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗಿದ್ದರೋ ಏನೋ. ಅಥವಾ ಮಠಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್ತೋ ಅಥವಾ ಶುರುವಾಯಿತೋ; ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವವು ಬಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಅಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಕೀರ್ತನಕಾರರು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು, ಕನಕದಾಸನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಅದುವರೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಠ–ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು; ಕೀರ್ತನಕಾರರು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಠ–ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಗಿಸಿದರು. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಭಾರವಿಲ್ಲದಂತೆ ಬೆರಸಿ ನೇರವಾಗಿ ಜನರಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸಿದರು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯನ ನೇರ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿದ್ದ ನರಹರಿತೀರ್ಥ ಮೊದಲ ಕೀರ್ತನಕಾರ ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಕೀರ್ತನಕಾರರಲ್ಲಿ ಆದ್ಯನೆನ್ನಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಪೂಜಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಆರಂಭಿಸಿದವನೀತ; ಜೊತೆಗೆ ಕುಣಿತವನ್ನದಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದವನು. ಕೀರ್ತನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಉಗಾಭೋಗ, ಸುಳಾದಿ, ಕೀರ್ತನೆಗಳು, ಭ್ರಮರಗೀತಗಳಂತಹ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಈತ ಕೃತಿ ರಚಿಸಿದ. ವ್ಯಾಸರಾಜ ಕೂಡ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರದ ಕೀರ್ತನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ವಾದಿರಾಜ ಕೂಡ ಕೀರ್ತನಕಾರನಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಪುರಂದರದಾಸ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಮತ್ತು

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೀರ್ತನಕಾರ. ಅಸಂಖ್ಯ ಕೀರ್ತನಗಳನ್ನು ಬರೆದನೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ದಾಸವೃತ್ತಿ–ಮಧುಕರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದ ಈತ ದಂತಕತೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕನಕದಾಸ ಹರಿದಾಸ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ಏಕೈಕ ಶೂದ್ರ. ಅಲ್ಲದೆ ಈತ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲದೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬರೆದ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಕವಿ; **'ಹರಿಭಕ್ತಿಸಾರ', 'ನಳಚರಿತ್ರೆ', 'ರಾಮಧಾನ್ಯಚರಿತೆ'** ಮತ್ತು **'ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿ'** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ನಾಲ್ಕು ಕಾವ್ಯಗಳ ಕರ್ತೃ.

ಲಕ್ಕಣ್ಣ ದಂಡೇಶ ಕ್ರಿಶ ೧೪೨೫ ರ ರಲ್ಲಿ **'ಶಿವತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ'**ಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆ, ಕ್ರಿಶ ೧೪೩೦ ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಲ್ಲುಮಠದ ಪ್ರಭುದೇವ ಸುಮಾರು ೭೨೦ ವಚನಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದ. ಮಗ್ಗೆಯ ಮಾಯಿದೇವ **'ಶಿವಾಧವ ಶತಕ', 'ಶಿವಾವಲ್ಲಭಶತಕ', 'ತ್ರಿಪುರೀಶ್ವರ ಶತಕ'**ಗಳನ್ನು ಬರೆದರೆ, ಕರಸ್ಥಲ ನಾಗಿದೇವ **'ಕರಸ್ಥಲ ನಾಗಿದೇವ ತ್ರಿವಿಧಿ'**ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಸುಮಾರು ಇದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಚಾಮರಸ ತನ್ನ ಸುವಿಖ್ಯಾತ **'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'**ಯನ್ನು ಬರೆದರೆ, ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಶ ೧೪೭೦ ರಲ್ಲಿ ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿ **'ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಜ್ಞಾನ ಸಾರಾಮೃತ'**ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದ. ಗುಬ್ಬಿಯ ಮಲ್ಲಣಾರ್ಯ **'ಗಣಭಾಷ್ಯರತ್ನಮಾಲೆ'**ಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ ೧೪೭೫ ರಲ್ಲಾದರೆ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ ೧೪೮೦ ರಲ್ಲಿ. ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿಯು **'ಅನುಭವಸಾರ', 'ಕೈವಲ್ಯಪದ್ಧತಿ'** ಹಾಗೂ **'ವಿವೇಕ ಚಿಂತಾಮಣಿ'**ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ ೧೫೦೦ ಹೊತ್ತಿಗಾದರೆ, ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸುರಂಗಕವಿಯು ತಮಿಳಿನ **'ಪೆರಿಯಪುರಾಣ'**ವನ್ನಾಧರಿಸಿದ **'ತ್ರಿಷಷ್ಟಿಪುರಾತನ ಚರಿತ್ರೆ'**ಯನ್ನು ಬರೆದ. ಗುಬ್ಬಿ ಮಲ್ಲಣಾರ್ಯ ತನ್ನ **'ಭಾವಚಿಂತಾರತ್ನ'** ಹಾಗೂ **'ವೀರಶೈವ ಮಹಾಪುರಾಣ'**ಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ಸ್ವಲ್ಪ ಆನಂತರ, ಕ್ರಿಶ ೧೫೨೦ ರಲ್ಲಿ. ನಂಜುಂಡಕವಿಯು ಇದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ **'ಕುಮಾರರಾಮ ಸಾಂಗತ್ಯ'**ವನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತನ **'ಚೆನ್ನಬಸವಪುರಾಣ'** ಹೊರಬಂದದ್ದು ವಿಜಯನಗರ ಪತನಗೊಂಡ ಹೊಸತಿನಲ್ಲಿ, ಸುಮಾರು ೧೫೮೫ ರಲ್ಲಿ.

ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಇರವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಂದಿ ಜೈನ ಕವಿಗಳೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿರದಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೩೩೧ ರಲ್ಲಿ ನಾಗರಾಜನು **'ಪುಣ್ಯಾಸ್ರವ'**ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಂಪೂಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ವೃತ್ತವಿಲಾಸನ

'ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ' ಮತ್ತು **'ಶಾಸ್ತ್ರಸಾರ'**ಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು. ಮೊದಲನೆಯ ಮಂಗರಾಜನದು **'ಖಗೇಂದ್ರಮಣಿದರ್ಪಣ'**ವೆಂಬ ವೈದ್ಯಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಮಧುರ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಣಾಂಕ. ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಗತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರ, ಕಲ್ಯಾಣಕೀರ್ತಿ, ವಿಜಯಣ್ಣ, ತೆರಕಣಾಂಬಿ ಬೊಮ್ಮರಸ, ಶಿಶುಮಾಯಣ, ಮೂರನೆಯ ಮಂಗರಸ, ಸಾಳ್ವ, ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ಮೊದಲಾದವರು ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಅಂತೆಯೇ ವೈದಿಕ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳೂ ಕನ್ನಡದ ಕಡೆ ಕಣ್ಣು ಹೊರಳಿಸಿದರು. ಚಂಪೂಯುಗದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳಾದ ಮೊದಲನೆಯ ನಾಗವರ್ಮ, ದುರ್ಗಸಿಂಹ, ಚಂದ್ರರಾಜ, ರುದ್ರಭಟ್ಟರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ, ಶಾಸ್ತ್ರಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಜೈನಕವಿಗಳಿಗಿದ್ದಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಒಲವಿದ್ದಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ ನೆಲೆಯೂರಿತ್ತು. ಅದ್ವೈತಿಯಾದ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಸುಮಾರು ಎಂಟೂವರೆ ಸಾವಿರ ಪದ್ಯಗಳ **'ಕರ್ಣಾಟ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ'**ಯನ್ನು "ತಿಳಿಯ ಹೇಳುವೆ ಕೃಷ್ಣಕಥೆಯನು ಇಳೆಯ ಜಾಣರು ಮೆಚ್ಚುವಂದದಿ" ರಚಿಸಿದರೆ, ಅವನನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ ಕುಮಾರವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಾವ್ಯನಾಮದ ತೊರವೆ ನರಹರಿಯು **'ತೊರವೆ ರಾಮಾಯಣ'**ದ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ. ಚಾಟುವಿಠ್ಠಲನಾಥನ **'ಭಾಗವತ'**ವೂ ಬಹು ದೀರ್ಘ ಕಾವ್ಯ. ಇವರೆಲ್ಲ ಶಿವ-ವಿಷ್ಣು ಭೇದವನ್ನೆಣಿಸದ ಭಕ್ತಕವಿಗಳು. ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನು ತನ್ನ **'ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತ'**ವನ್ನು "ಪುಣ್ಯಮದು ಕೃಷ್ಣಚರಿತಾಮೃತಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ರಾಮ-ಕೃಷ್ಣರಂತಹ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಿಗಳನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವುದು. ವಿಷ್ಣುಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರೂ ಕೀರ್ತನಕಾರರು ದ್ವೈತ ಸಂಪ್ರದಾಯಾನುಯಾಯಿಗಳು.

ಈ ಕಾಲದ ವಿವಿಧ ಪಂಗಡಗಳ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಧೋರಣೆಯನ್ನೀಗ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳ ಧೋರಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸೋಣ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬಂದ ವೀರಶೈವ ಕವಿಯೆಂದರೆ ಭೀಮಕವಿ. ಇವನು ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ತೆಲುಗು **'ಬಸವಪುರಾಣಮು'** ಎಂಬ ದ್ವಿಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೩೬೯ ರಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ

ಸೇರಿಸಿರುವುದರ ಹೊರತು ಇವನು ಮೂಲದಿಂದ ಎಲ್ಲೂ ಭಿನ್ನನ್ನಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಧೋರಣೆ ಎಂದರೆ ಸೋಮನಾಥನದೇ. ಅವನು ಹರಿಹರನ ನಂತರ ಬಂದವನು; ಪ್ರಾಯಶಃ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆ ಮತ್ತು ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಆದಿಯಲ್ಲಿದ್ದವನು. ಹರಿಹರನ ವಿವಿಧ ಪುರಾತನರ ಬಿಡಿಕತೆಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ ಕತೆಗೆ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನದ ಬಣ್ಣನೆಗೆ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಬಹುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅವನಿಗುಂಟಾಗಿ ("ಆದಿಲಿಂಗ ರಹಸ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಾದಿ ವೇದಪುರಾಣ ಸಮ್ಮತವಾದ ಬಸವಪುರಾತನರ ಗೀತಾರ್ಥ ಮಾತೃಕದಿ ಕೋದ ಮಣಿಗಳು ಸೂತ್ರದಂತಿರೆ ಆದಿಗಣ ಚರಿತಂಗಳೊಳು ಸಂವೇದಿಸಲು ಬಸವನ ಚರಿತೆಯಂ ಬಣ್ಣಿಸುವೆನೊಸೆದು" – **'ಬಸವ ಪುರಾಣ'**, ೧, ೨೩). ಆದರೂ ಅವನ ಕಾವ್ಯಧೋರಣೆ ಭೀಮಕವಿಯಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಮುಂದೆಯೂ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳ ವೀರಶೈವ ಪುರಾಣಕಾರರು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು **'ಬಸವಪುರಾಣಮು'**ವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು). ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಬರುವ ಬಸವನಿಗೆ ಉಪನಯನ ಮಾಡುವ ಅವನ ತಂದೆಯ ಪ್ರಯತ್ನದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೋಡಿ: ತಂದೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವ ಬಸವಣ್ಣನು "ತಾಂ ಮೃಡನ ಭಕ್ತನು ಪಾರ್ಬನೆಂತಹೆನಯ್ಯ ಭಾವಿಪಡೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, "ಕುಲಸತಿವೊಲು ಭಕ್ತಿ ಬೆಲೆವೆಣ್ಣಿನವೊಲಾ ಬ್ರಾಹ್ಮ" ಎಂದು ಕಡುನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ (ನೋಡಿ, ಪಿ.ವಿ ನಾರಾಯಣ. **'ಬಸವಪುರಾಣ ಸಂಗ್ರಹ'**, ೨, ೧೧–೧೨). ವಿವಿಧ ಶರಣರ ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ವೀರಶೈವವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲು ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಆನಂತರ ಬಂದವನು ಮೊದಲನೆಯ **ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ**ಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯ. ಅವನ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೪೦೦–೨೦. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರ ಬಿಡಿ ವಚನಗಳನ್ನೇ ಸಂವಾದರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆಯುತ್ತ ತಾನು ಕೇಳಿದ್ದ ಆ ಶರಣರ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ("ಪ್ರಭುದೇವರ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಮಹಾಪ್ರಸಂಗಮಂ ಬಸವರಾಜ ದೇವರು ಚೆನ್ನಬಸವರಾಜ ದೇವರು ಪ್ರಭುದೇವರು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮಹಾಗಣಂಗಳ ವಚನಂಗಳಂ ಕಥಾಸಾಂಗತ್ಯವ ಮಾಡಿ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯಗಳು ತತ್ ಶಿವಗಣಂಗಳ ಶಿವಾನುಭಾವ ಸೂತ್ರದ್ವಾರ ಮುಖಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮಳದರ್ಪಣವೆನೆ ಸಮರ್ಜಿಸಿದನು") ಕೃತಿಯಿದು. ಈ ಕೃತಿ ಅದ್ಭುತ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸದ ರಚನೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈತನಿಂದಲೇ ವೀರಶೈವ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಕಾರ್ಯ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು.

ಇದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಮೊದಲಲ್ಲೇ "ಇದು ಪರಮಗುರು ಪರಮ ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನ. ಇದು ವೀರಶೈವಾಚಾರ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯ, ಇದು ದಿವ್ಯವೇದಾಂತ ಶಿರೋಮಣಿ, ಇದು ಸಮಸ್ತಶಾಸ್ತ್ರಮುಖ್ಯಮುಖದರ್ಪಣ.... ಇದು ಮಹಾಜ್ಞಾನವರ್ಧನ ಪರಮಾನುಭಾವ ಸಂಬೋಧೆ" ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೃತಿಕಾರ 'ದಿವ್ಯವೇದಾಂತ ಶಿರೋಮಣಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇಲ್ಲಿಯದು ವೇದಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ತತ್ವವೆಂಬ ಭಾವನೆ ದಿವ್ಯ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಪದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿತ್ತು.

ಸುಮಾರು ಇದೇ ಕಾಲದ, ಅಥವಾ ತುಸು ತಡವಾಗಿ ಬಂದ, ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಚಾಮರಸನ **'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'**. ಚಾಮರಸನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಸಮಕಾಲೀನ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಬಾವಮೈದುನ, ಎಂಬ ಕತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧ ಎಂತಹುದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಇಬ್ಬರೂ ಸುಮಾರು ಒಂದೇ ಕಾಲದವರಿರಬಹುದು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಸುಮಾರು ೧೪೩೦ ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರಕಾರರು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಚಾಮರಸನ ಕಾಲವೂ ಇದೇ ಎನ್ನಬಹುದು. **'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'**ಯ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. "ಕಾಳಗದ ಕಥೆಯಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೇಳಿಗೆಯ ವಿಧಿಯಲ್ಲ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಹೂಳಲಿಕೆ ಹಿಂಸೆಯನು ಆಡುವ ಹೊಲಬು ತಾನಲ್ಲ । ಕಾಳಗವು ಕರಣದಲಿ ಸುರತದ ಕೀಲು ಕುಂಡಲಿಯಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಯ ದಾಳಿ ಗಗನದೊಳೆಂದು ಪೇಳುವುದೀ ಸುಬೋಧೆಯಲಿ" ('ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ', ಗತಿ ೧, ಪದ್ಯ ೧೨). ಚಾಮರಸನೇನಾದರೂ 'ಕಾಳಗದ ಕತೆಯಲ್ಲ' ಮತ್ತು 'ಸತ್ತವರ ಕಥೆಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಿರಬಹುದೇ? ಅವನೇನಾದರೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಓದಿದ್ದನೇ ಅಥವಾ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿದ್ದನೇ. ಇಲ್ಲ ಎಂದಾದರೂ ಮಹಾಭಾರತ ಕತೆ ಎಲ್ಲರಿಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಅವನಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಖಚಿತ. ಪಂಪನ **'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'**ದಲ್ಲಿ 'ಭಾರತಂ ಕಲಹಂ'ಎಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚಾಮರಸ 'ಕಾಳಗದ ಕತೆಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಮಹಾಭಾರತವನ್ನೇ ಕುರಿತಿರಬಹುದು. ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಕಾಳಗದ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯದು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜೆ "ಉಳ್ಳ ಷಡುಸಮಯಗಳ ನುಡಿವಳಿಯೆಲ್ಲವೇಕೆಂದವರ ಮಾರ್ಗವನೊಲ್ಲ ನೀನೀ ಹೊಗಳಿ ಹೇಳಿದ ವೀರಶೈವದಲಿ" ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಶಿವನು ವೀರಶೈವದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಎತ್ತಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ: "ಧರ್ಮಾರ್ಥಾದಿಯಾಗಿಹ ಕಾಮ

ಮೋಕ್ಷಾಮೋದವಾಗಿಹವಖಿಳ ಸಮಯಗಳಾಗಮೋಕ್ತಿಯಲಿ। ವೇದವಜೆಯಲು ವೀರಶೈವದ ಹಾದಿಯೆಂಬುದು ನಿಸ್ಪೃಹವ ಸಂಬೋಧೆಯಾಗಿಹುದು" "ವೀರಶೈವದ ಕರ್ಮಿಗಳು ನಿಷ್ಕರ್ಮರೆನಿಪರು" "ಮೋಹವಿಲ್ಲದೆ ಸಕಲ ಜೀವಸ್ನೇಹವುಳ್ಳಾ ವೀರಶೈವದ ಗಾಹುಕಾಱರು ಪರಮ ಸುಖಿಗಳು". ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ವೀರಶೈವದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವುದು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಲ್ಲಿದೆ.

ಲಕ್ಕಣ್ಣ ದಂಡೇಶನ ಕಾವ್ಯ **'ಶಿವತತ್ವ ಚಿಂತಾಮಣಿ'**. ಇವನ ಕಾಲ ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈತನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೪೧೦ ರಿಂದ ೧೪೫೦ ರವರೆಗೆ – ವಿಜಯನಗರದರಸು ಒಂದನೆ ದೇವರಾಯ, ವಿಜಯದೇವರಾಯ, ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ದೇವರಾಯ ಇವರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ – ದಂಡನಾಯಕನಾಗಿದ್ದವನು. ಇವನ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿ **'ಶಿವತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ'**. ೫೫ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಹೊಸಬಗೆಯ ರಚನೆ. ಕೃತಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ವಿತತವೇದಾಗಮ ಪುರಾತನೋಕ್ತಿಗಳ ಸಂಮತದ ಸಾರಾಯ ಶಿವತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿಯ ಕೃತಿಯಂ ವಿಸ್ತರಿಸುವೆಂ ಶಿವಭಕ್ತತತಿ ಕೇಳ್ದು ಮೆಚ್ಚಿ ಕೃತಕೃತ್ಯರಹುದು" (ಪಲ್ಲವ, ಪು. ೧) ಎಂದು ಕಾವ್ಯೋದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲಿನ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿವರಣ, ಸಕಲನಿಷ್ಕಲವಿಚಾರ, ಶಿವನ ೨೫ ಲೀಲೆಗಳು, ಭುವನಕೋಶ, ಶಿವಲೋಕವರ್ಣನ, ಶಿವನಂದೀಶಸಂವಾದ, ಲಿಂಗಧಾರಣ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವಿವರಣ, ಅಷ್ಟಾವರಣಗಳು, ಷಟ್ಸ್ಥಲ ಮುಂತಾದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳ ವಿವರಣೆಗಳಿದ್ದರೆ; ಮುಂದಿನ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಸವ ಚರಿತೆ, ಪ್ರಮಥಾದಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳು, ಅರುವತ್ತುಮೂವರು ಪುರಾತನರ ಕಥನ, ಷೋಡಶರ ಮಹಿಮೆ, ಅಸಂಖ್ಯಾತರ ಕತೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಚರಿತೆಗೆ ಆದ್ಯಸ್ಥಾನ ದೊರೆತಿದೆ. ಹೊಸ ಪರಂಪರೆಯಾದ ವೀರಶೈವಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಇವನೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರದ್ದು 'ಪದಿನೆಂಟಂಗ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ವಿವರಣ, ಸಕಲನಿಷ್ಕಲದ ಪರಿ, ನಿಷ್ಕಲ ತತ್ವ ಸಕಲವಾದ ಭೇದವು, ಭುವನಕೋಶ, ಶಿವಲೋಕದಭಿವರ್ಣನ, ಹರನ ದಿವ್ಯಾಸ್ಥಾನ, ನಾರದನ ದರುಶನ, ಪುರಹರನಂದೀಶ್ವರ ಸಂವಾದ, ಜಗದೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಸವಾವತಾರ, ಬಸವನ ಬಾಲಲೀಲೆ, ಬಸವನ ಪವಾಡಗಳು, ಭೂಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಶಿವಧರ್ಮವನ್ನು ನೆಜಿ ತೋರಿ ಮೆರೆದ ಗಣಪ್ರಶಂಸೆ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ–ಪಿಂಡದುತ್ಪತ್ತಿ–ಸಂಸಾರನಿರಸನ,

ಲಿಂಗಧಾರಣ, ಶಿವಪೂಜಾನಿಯಮ, ಪಾದೋದಕಪ್ರಸಾದ, ಶಿವಾಧಿಕ್ಯ ಮಾಹೇಶ್ವರಾಚರಣೆ ಮತ್ತು ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ (ಎಸ್. ಬಸಪ್ಪ, **'ಶಿವತತ್ವ ಚಿಂತಾಮಣಿ'**, ೧. ೧೨–೧೪). ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಉಪನಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು, ಅವನ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಪವಾದ ಹೊರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮತ್ತವನ್ನು ಅಶರೀರವಾಣಿ ನಿವಾರಿಸುವುದು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇವನಿಗೆ ಮಣಿದು ಅವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು – ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ರೀತಿ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ವೀರಶೈವದ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಸಂಗರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಬಸವಣ್ಣನ ಮೂಲಕ ವೀರಶೈವದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲಿದೆ.

ವಿಜಯನಗರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳಷ್ಟು (ಕೀರ್ತನಕಾರರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ) ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನೆಂದರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ. ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಿದಂತೆ ಅವನು ಚಾಮರಸನ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿರಬಹುದು. ಅವನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರು **'ಕರ್ಣಾಟ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ'**; ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಆಪ್ಯಾಯನಮಾನವಾದ ಹೆಸರು ಕೃಷ್ಣಕಥೆ. "ತಿಳಿಯ ಹೇಳುವೆ ಕೃಷ್ಣಕಥೆಯನು ಇಳೆಯ ಜಾಣರು ಮೆಚ್ಚುವಂದದಿ" ಎಂದು ಆತ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ತಿಳಿಯ ಹೇಳುವೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಏನಿದ್ದಿರಬಹುದು? ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾರತವೆಂದರೆ ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'; ಅದರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕವಿಯು "ಇವರ್ಗಳಿನ್ ಈ ಭಾರತಂ ಲೋಕಪೂಜ್ಯಂ" ಎಂದು ಹೆಸರಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪಭಾರತದ ಕೃಷ್ಣನು ಅವೈದಿಕ ಕವಿಯಾದ ಪಂಪನಿಗೆ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಗೆಲುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ ಮುತ್ಸದ್ದಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸಿರಬಹುದು. ಅವನ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವೇ 'ಲೌಕಿಕ'. ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ 'ಕೃಷ್ಣನೂ ಲೌಕಿಕನೇ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ತುಳಸಿಯಂತೆ ಪಾವನವಾದ ಅವನಿಂದ ಭಾರತವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೀರು ತೀರ್ಥವಾಯಿತು ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಂಥದು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನದ್ದಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃಷ್ಣಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಅವನು ಜಗದಂತರ್ಯಾಮಿ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, 'ತೃಣಮಪಿ ನ ಚಲತಿ ತೇನ ವಿನಾ' ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ನಂಬಿಕೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಕವಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಕಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದ ದೊಡ್ಡ–ಚಿಕ್ಕ, ಒಳಿತು–ಕೆಡಕು

ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆಯುವುದು ಅವನ 'ಮಹಿಮೆ'ಯಿಂದ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಮಹಾಭಾರತ ರಚನೆಯ ಕವಿಯ ಗುರಿ. ದುರ್ಯೋಧನನೂ "ಈ ಮುರಹರನು ಹರಿಯೆಂದು ಮುನ್ನದನರಿತಿಹೆನು" ಎಂದು ತಿಳಿದವನು. ದೌತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸಂಧಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದಾಗ ದುರ್ಯೋಧನನೇ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು "ಪರತರವಸ್ತು" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ; "ಈತನಂತರ್ಯಾಮಿ ಜೀವವ್ರಾತದಲಿ ಜನಜನಿತವಿದು ಜಗವೀತನಾಜ್ಞೆಯೊಳೊಳೆವುದು" ಎಂದು ತಿಳಿದವನು; "ಕೊಲುವನನ್ಯರನನ್ಯರಿಂದವೆ ಕೊಲಿಸುವನು ಕಮಲಾಕ್ಷನಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಜೀವವ್ರಾತಕೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಅವನು ಬಲ್ಲ; "ಇಳಿದನವನಿಗೆ ಧಾರುಣಿಯ ಹೊರೆಗಳೆಯಲೋಸುಗ ನಮ್ಮೊಳಗೊಳಗೆ ವೈರವ ಬಿತ್ತಿ ಬರಿಕೈವನು ಮಹಾಬಲವ" ಎಂಬುದನ್ನರಿತವನು; ಕೊನೆಗೆ "ಕೈದಣಿಯೆ ಹೊಯ್ದಾಡುವೆನು ಕೃಷ್ಣನ ಕೆಣಕಿದಲ್ಲದೆ ವಹಿಲದಲಿ ಕೈವಲ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದವನು. ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯೇ ಜೀವನದ ಪರಮ ಧ್ಯೇಯ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ದ್ರೌಪದಿ–ವಿದುರ–ಅರ್ಜುನ ಮಾಡುವ ಕೃಷ್ಣಸ್ತುತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ ಪರಮೋದ್ದೇಶ ವೈದಿಕದ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು; ಅದರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು; ಅದರ ನೀತಿಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾರುವುದು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯ ವೈದಿಕ ಮಾನದಂಡದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ವೈದಿಕ ಮಾನದಂಡ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಕೆಲವನ್ನು ಉದಹರಿಸಬಹುದು. ರಾಜಸೂಯ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿ ಧರ್ಮರಾಯನ ಆಳ್ವಿಕೆಯು "ದ್ವಾಪರದ ಮರೆ ಜವನಿಕೆಯಲೀ ದ್ವಾಪರವೊ ಕೃತಯುಗವೊ ಧರ್ಮದ ರೂಪು ನಾನಾ ಮುಖದಲವತರಿಸಿತೊ ದಿಗಂತದಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಧರ್ಮೋಪಚಯವೆರಡಂಘ್ರಿ ಮುರಿದು ವಿರೂಪವಾದುದಧರ್ಮವೀ ಧರ್ಮಜನ ರಾಜ್ಯದಲಿ". ಅಗ್ರಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮ ಕೃಷ್ಣನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತ "ದ್ವಿಜರು ಮುಖದಲಿ ಭೂಪರೀತನ ಭುಜದಲಾದರು ನಿಖಿಳ ವೈಶ್ಯವ್ರಜನೋರುಗಳಿಂದ ಶೂದ್ರರು ಪಾದಪದ್ಮದಲಿ" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಋಗ್ವೇದದ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಶ್ಲೋಕದ ಅನುವಾದ. ಇಂದ್ರಕೀಲಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುವ "ನಾಸ್ತಿಕರೊಡನೆ ಮಾತಾಡದಿರು" ಎಂಬ, "ಜಾತಿನಾಶಕಂಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವಿದೂಷಂಗೆ ಜಾತಸಂಕರಕಾರಗಾ ಕ್ರೋಧಾತಿರೇಕಗೆ ಗಾಢ ಗರ್ವಿಗೆ ಭೂತವೈರಿಗೆ ಪಾರ್ಥ ಕೇಳ್ ಪರಲೋಕವಿಲ್ಲೆಂದ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು; ಧರ್ಮವ್ಯಾಧ ಹೇಳುವ "ಜಾತಿಧರ್ಮತ್ಯಾಗ ಕರ್ಮ ವಿಜಾತಿ

ಧರ್ಮಗ್ರಹಣವೇ ವಿಖ್ಯಾತ ಕುಂಭೀಪಾಕಸಾಧನ ವಿಪ್ರ ಕೇಳು” ಎಂಬ ಮಾತು. ದುಂದುಮಾರನೃಪನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯಪರ್ವದ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಧಿ ಪೂರ್ತಿ ವಿವರಿಸುವ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪರಿಪಾಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪರಿ; ನಹುಷನೊಡನೆ ಧರ್ಮರಾಜನು ನಡೆಸುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ “ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ವೇದಮಾರ್ಗವಲೆ” ಎಂಬ, “ಎಸೆವ ವಿಪ್ರರ ಮತಿಗೆ ಸಂಭಾವಿಸುವ ಧರ್ಮವನರುಹುವೆನು” ಎಂಬ ಹಾಗೂ “ಅರಸ ಕೇಳೈ ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜವ ಹೊರೆವುದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಶಕ್ತಿಸ್ಫುರಣೆ ನೀನೀ ಬ್ರಹ್ಮವರ್ಗದ ಸಾರಸೌಖ್ಯದಲಿ ಮೆರೆದಲಾ ವಿಪ್ರಾವಮಾನವೆ ಸಿರಿಗೆ ನಂಜು ಕಣ” ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು; ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದಲ್ಲಿ ವಿದುರನೀತಿಯ ೧೩೭ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೀರ್ಘ ನೀತಿಪಠಣ; ಅದರಲ್ಲೂ “ಬವರಮುಖದಲಿ ವೈರಿರಾಯರನವಗಡಿಸಿ ತಂದಾ ಧನವ ಭೂದಿವಿಜಸಂತತಿಗಿತ್ತ ಫಲವನಿನಿತೆಂದು ಗಣಿಸುವೊಡೆ ದಿವಿಜಪತಿಗಾಗದು”, “ಅರಸುಗಳು ವರ್ಣೋತ್ತಮರ ದೆಸೆಗಂಜಬೇಕು”, “ಕರೆಕರೆದು ಮೃಷ್ಟಾನ್ನವನು ಭೂಸುರರಿಗೀವ ಸದಾಗ್ನಿಹೋತ್ರಾಚರಿತನಹ ವೇದಾಂತ ವೇದಿಯನಾ ಪತಿವ್ರತೆಯ .. .. ಅಭಿವಂದಿಸುವರೈ ಮೂರು ಮೂರ್ತಿಗಳು”, “ಭೂಸುರವೃಂದವನು ನೆರೆ ಹೊರೆವಡೆವ ಸುತ ವಂದ್ಯನೈ ಲೋಕಕ್ಕೆ” ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು; ಹಾಗೆಯೇ ಸನತ್ಸುಜಾತ ನೀತಿಯ “ಸತಿಯರಿಗೆ ಗತಿ ಯಾವುದೈ ನಿಜಪತಿಗಳಲ್ಲದೆ ವಿಪ್ರಜಾತಿಗೆ ಹುತವಹನು ವರ್ಣತ್ರಯಕೆ ಭೂದೇವರುಗಳಿರಲು ಕ್ಷಿತಿಯೊಳತಿಶಯವಾವು ಭೂಪತಿಯೆ ಕೇಳಿಹಪರಕೆ ಸುಖ ಸಂಗತಿಯನೊಲುವೊಡೆ ಪೂಜಿಸುವುದೈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋತ್ತಮರ”, “ದೈವವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನದಲ್ಲದೆ ಭಾವಿಸಲು ಬುಧರಿಂದಧಿಕವಹ ದೈವವೆಂಬುದದಾವು”, “ವಿಪ್ರೋತ್ತಮರುಳಿಯೆ ಜಗದೊಳಗೆ ದೈವವದಾವುದು”, “ವಿಪ್ರಪಾದವಿಮುಕ್ತ ವಿಮಳೋದಕವನಾವನು ನೆತ್ತಿಯಲಿ ಧರಿಸಿದವನವನು ಕೃತಾರ್ಥನಹನು”, “ಪೊಡವಿಯೊಳಗೆ ಪುರೋಹಿತರನವಗಡಿಸಿ ಧರ್ಮದ ಬಲದಿ ನಾಕಕೆ ನಡೆವ ರಾಯರ ಹೊಯಿದಿಳೆಯೊಳಿಕ್ಕುವರೋಧೋಗತಿಗೆ .. .. ನಿರ್ಜರರು” – ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದೆಲ್ಲೆಡೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿನ ಫಲಶ್ರುತಿಯ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಷರವನ್ನೂ ಆದರಿಸಿ ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ವಿವಿಧ ಯಾಗಫಲಗಳು ದೊರೆಯುವುದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾಗದ ಫಲ ದ್ವಿಜರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುವಂಥದು. ಅವನು ವರ್ಣತ್ರಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸುವವನು; ಶೂದ್ರವರ್ಣ ಅವನ ಕಕ್ಷೆಗೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವೇ ವೈದಿಕಪಂಥದವರಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅವನೆಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ಯಮತದವರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ದೂಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗೇಲಿ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯ

ಪಂಥವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತೊರವೆ ನರಹರಿ, ಚಾಟುವಿಠ್ಠಲನಾಥ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನಂತಹವರೂ ಇದನ್ನೇ ನವಿರಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯೇ ಅವರ ನಿಲುಮೆ. ಅನ್ಯರ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ಅದನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುವುದಷ್ಟನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ತನ್ನ ಯುದ್ಧವರ್ಣನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದಾನೆ. "ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹಾಡಿದನೆಂದರೆ ಕಲಿಯುಗ ದ್ವಾಪರವಾಗುವುದು, ಭಾರತ ಕಣ್ಣಲಿ ಕುಣಿವುದು, ಮೈಯಲಿ ಮಿಂಚಿನ ಹೊಳೆ ತುಳುಕಾಡುವುದು। ಆ ಕುರುಭೂಮಿಯ ನೋಡಲ್ಲಿ, ಪಟುಭಟರಾರ್ಭಟ ಕೇಳಲ್ಲಿ" ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ ಹೇಳಿಕೇಳಿ 'ಕೃಷ್ಣಕಥೆ'. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವವನಲ್ಲ, ಮಾಡಿಸುವವನು. ತಾನು ಉದ್ಧರಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೆಲವು ತಂದೀಯುವುದು ಅವನ ಲೀಲೆ. ಕೃಷ್ಣ ಯುದ್ಧಪ್ರೇರಕನೇ ಹೊರತು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವವನಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ನಲವತ್ತು ಭಾಗ ಯುದ್ಧಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ; ಯುದ್ಧಪಂಚಕಗಳ ವಸ್ತು ಇದೇ. ಪಂಪನಲ್ಲಿಯೂ ಯುದ್ಧವರ್ಣನೆ ಸುಮಾರು ಇದೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲ 'ರಾಜನಿಷ್ಠೆ'ಯ ಕಾಲ; 'ರಾಜಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತಾ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ರಾಜನಿಗಾಗಿ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನಮಾಡುವುದು ಪುಣ್ಯಕರವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಾಲ. ಪಂಪ "ಇವರ್ಗಳಿನ್ ಈ ಭಾರತಂ ಲೋಕಪೂಜ್ಯಂ" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನದು ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನ; ಅವನು ನಿಲವು 'ನನ್ನಿ'ಯದು. ನನ್ನಿ ಎಂದರೆ ರಾಜನಿಷ್ಠೆ ಎಂದೇ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವ ಧ್ವನಿ. ಅಲ್ಲಿ ವೈರಿಗಳೆಂದರೆ ತನ್ನ ರಾಜನ ವೈರಿಗಳು ಎಂದರ್ಥ; ಕಲಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅವರೊಡನೆ. ಆದರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ರಾಜನಿಷ್ಠೆಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಇಲ್ಲವಾಗಿತ್ತು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಂಥವನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂತು. ಆದರೆ ಈ ಹೋರಾಟ ರಾಜನ ವೈರಿಯ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ, ಒಟ್ಟು 'ತನ್ನ' ಸಮುದಾಯದ ವೈರಿಯ ವಿರುದ್ಧ. ಪಂಪ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದುದರ ಜೊತೆ ಕಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದನೆಂಬ ಮಾತು ತಿಳಿದದ್ದೇ; ಅಂದರೆ ಅವನು ನೇರವಾಗಿ ಯಾವ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡನೋ ತಿಳಿಯದಾದರೂ, ರಾಜನಿಗೆ ಆಪ್ತನೇ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡಿದ್ದ, ಅಥವಾ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡವರಿಂದ ಕೇಳಿದ್ದ. ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನೇ ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ ಅವನ ಜಾಗ್ರತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಷ್ಠೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಯಾವ ರಾಜನ ಬಳಿಯೂ

ಇದ್ದವನಲ್ಲ, ರಾಜನಿಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಬರೆದವನಲ್ಲ. ಅವನು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದ್ದು ವೀರನಾರಾಯಣನ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು. ಅವನ ಹಿರಿಯರು ಅರಸರಲ್ಲಿ ದಳಪತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ಮಾತುಗಳಿದ್ದರೂ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಂತೂ ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಂಥವುಗಳಿಂದ ದೂರ. ಹೀಗಾಗಿ ಯುದ್ಧೋಜ್ವಲತೆಯ ಪ್ರೇರಕ ಭಾವನೆ ಯಾವುದಿರಬಹುದು? ಎಲ್ಲರೂ 'ಅನ್ಯ' ದಾಳಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; 'ವಿಷಾದ ಯೋಗ'ದಲ್ಲಿದ್ದ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಅವನ 'ಕರ್ತವ್ಯ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿ, ಎದುರಿನ ಶತ್ರುವನ್ನು ಯಾರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಹತ್ಯೆ ಮಾಡುವುದು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೆಚ್ಚರಿಸಿ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕೃಷ್ಣನು 'ತನ್ನ' ಜನರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರೇರಿಸಲಿ ಎಂಬುದು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಆಶಯವಿರಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಂಥಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು, ಮತ್ತು ಸಮಾನಾಂತರ ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹರಿದ ವಚನರಚನೆ ಮತ್ತು ಕೀರ್ತನರಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಸ್ವದೈವಗಳ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೇ ಹೊರತು, ಅನ್ಯಮತ ದೂಷಣೆಗೆ ಹೊರಡಲಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ ವಚನಕಾರರು ಬಸವಾದಿಗಳಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಕೈಹಾಕದೆ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕೈಂಕರ್ಯ ಮಾಡಿದರೆ, ಕೀರ್ತನಕಾರರು ತಾರತಮ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದರು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಜೈನರು ಈಗಾಗಲೇ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಾನುಯಾಯಿಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಕುಂದಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಂಥದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತ, ಅನ್ಯರ ತಂಟೆಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗದಿದ್ದುದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಇವರೆಲ್ಲರಿಗಿದ್ದ ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗ. ತಮ್ಮ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಒಳಗಿನ ಅನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಕಾಲದಿಂದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯವರೆಗೆ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ತೀವ್ರವಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆದರೂ ಈ ಅವಧಿವಲ್ಲಿ ಅದು ನಡೆಯದಿರಲು ಅವರೆಲ್ಲರ ನಡುವಣ ಅಲಿಖಿತ ಒಪ್ಪಂದವೇ ಕಾರಣ (ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ–ಜೈನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಸಿದ ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶಾಸನದ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಎಲ್ಲರೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರು).

ಆದರೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಧದ ಆರಂಭದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಭುಗಿಲೇಳದಿದ್ದರೂ ಇವರಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯ ಹೊಗೆಯಾಡತೊಡಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಕನಕದಾಸನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಪುರಾವೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಡೀ ಹರಿದಾಸ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಶೂದ್ರ. ಅವನು ವ್ಯಾಸರಾಯಮಠದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೂ, ಅವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಸರಾಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಮಠದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿರದೆ (ದ್ವೈತವು ತಾರತಮ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಚಲನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದು) ಪರಿಚಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ದೂರದಿಂದಲೇ ಗುರುಬೋಧನೆಯನ್ನು ಹೃದ್ಗತಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆದರೂ ಅವನ ಶೂದ್ರತನ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿರಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಮೊದಲಿಗೆ ರಾಮಾನುಜಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿರಬಹುದೆಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದರೂ ಅವನ ಶೂದ್ರತ್ವವೇನೂ ಅದರಿಂದ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಉಡುಪಿಯ ದೇವಸ್ಥಾನಪ್ರವೇಶದ ಬಗೆಗಿನ ಕತೆಯಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ತೀವ್ರ ಮುಜುಗರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಭಾವನೆಗಳು ಅವನ ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿ ಬಂದವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಏಕಾಕಿಯಾಗಿದ್ದ, ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿದ್ದ, ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜೋರಾಗಿ ಕೂಗೆಬ್ಬಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾಗಲೀ ಸಂಘಟನೆಯ ಅವಕಾಶವಾಗಲೀ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನ ಅಂದರೆ ಶೂದ್ರತ್ವದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲು **'ರಾಮಧಾನ್ಯಚರಿತೆ'**ಯಲ್ಲಿ ಬತ್ತ-ರಾಗಿಗಳ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಕೆಳವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ನೋವಿನ ಪ್ರತೀಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಕನಕದಾಸನ ಕಾಲವನ್ನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೫೩೦ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನವರಲ್ಲಿ ಒಡಕು ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತಿರಬಹುದು, ಇದು ರಾಜಕೀಯ ವೈಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತಿದು ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೫೬೫ ರಲ್ಲಿ ರಕ್ಕಸತಂಗಡಗಿಯ ಕದನದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರವು ಛಿದ್ರವಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

●

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನಾಡು ನುಡಿಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಅಶೋಕನ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೩ ನೆ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ ಶಾಸನ (ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಿದ್ದಾಪುರ) ದಲ್ಲಿ 'ಇಸಿಲ' ಎಂಬ ಪದ ಇದೆ. ಡಿ ಎಲ್ ನರಸಿಂಹಚಾರ್ ಅವರು ಈ ಇಸಿಲ ಪದ ಕನ್ನಡ (ಸ್ಥಳನಾಮ) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡವು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕು ಎಂದು ಡಿಎಲ್ಎಸ್ ಅಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ಊಹೆಗೂ ಮುಂಚೆಯೇ ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು "ಬೌದ್ಧರೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಆದಿ ಕವಿಗಳು. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು; ಬೌದ್ಧಮತದ ನಾಶದೊಂದಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ನಾಶವಾದುವು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (**'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು'**: ಪು. ೧೨). ಮತಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಬೌದ್ಧರು ಇಲ್ಲಿನ ದೇಶಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತು ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಂಥರಚನೆ ಮಾಡಿರಬಹುದೆಂಬುದು ಅವರ ಊಹೆ. ಅಶೋಕನು ಬೌದ್ಧಮತ ಬೋಧಕರನ್ನು ಬನವಾಸಿ, ಮಹಿಷಮಂಡಲಗಳಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದ್ದನೆಂಬ ವಿಷಯ ತಿಳಿದುಬರುವುದರಿಂದಲೂ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಷ್ಟು

ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತವು ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ; ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾತವಾಹನರೂ, ಆನಂತರ ಪಲ್ಲವರೂ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದರೆಂದು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಬೌದ್ಧಮತದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾಗಿದ್ದ ರಿಸ್ ಡೇವಿಡ್ ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧಪಂಡಿತರಿದ್ದರೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಳಮೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದುವರಲ್ಲಿ ಎಂ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರೂ ಪ್ರಮುಖರು. ಈಜಿಪ್ಟ್‌ನ ಆಕ್ಸಿರಿಂಕಸ್ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಕೆಲವು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ದೊರೆತವು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್ ಪ್ರಹಸನವೊಂದು ಸೇರಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಪಾಳೆಯಗಾರನೊಬ್ಬನು ಅಪಹರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಾಗ, ಅವಳ ಸೋದರನು ಅವಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ದೇವಾಲಯವೊಂದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಮಾಡಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಾಟಕದ ಕಥಾವಸ್ತು. ಘಟನೆ ನಡೆಯುವ ಜಾಗ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ಮಲ್ಪೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಹಸನದಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್ ಅಲ್ಲದ ಇತರ ಕೆಲವು ಭಾಷೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸೇರಿವೆಯಂತೆ. ಅವು ಭಾರತದ ಪಾತ್ರಗಳಿಂದ ಬರುವ ಮಾತುಗಳು. ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಲಿಪಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಡಾ। ಹುಲ್ಷ್ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದವಾಗಿ ಓದಿದರು. ಇವನ್ನು ಓದಿದ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರೂ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ (**'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ'**, ೧೧, ೧). ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳೆಂದು ಪೈ ಗುರುತಿಸುವವುಗಳು ತುಳು ಪದಗಳಿರಬಹುದೆಂದೂ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಪ್ರಾಕೃತದ ಪದ್ಯಸಂಕಲನವಾದ **'ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿ'** ಎಂಬ ಸಾತವಾಹನ ವಂಶದ ಹಾಲರಾಜನ (ಅವನು ಕುಂತಲದ ರಾಜನಾಗಿದ್ದವನು; ಕಾಲ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೫೦) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ನಾಮಪದಗಳೂ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕೃತಿಗಳೂ ದೊರೆಯುವುದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ, ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಬೇರೊಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡವೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿತ್ತೆಂಬುದು ಅವರ ವಾದ.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಹಳಮೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಊಹೆಯ ಬಲದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಿಚಾರಣೀಯವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಾ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಲಾರವು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಹಳಮೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳು ತುಂಬ ಉಪಯುಕ್ತವಾದವು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಕಾಲದಿಂದಲೂ

ಶಾಸನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವಾದರೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ-ಲಿಪಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಶಾಸನ ಹಲ್ಮಿಡಿಯದು. ಅದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿದವರು ಎಂ.ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣ ಅವರು. ಇದು ಬೇಲೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಳಕದಂಬನೆಂಬ ರಾಜನು ವಿಜ ಅರಸನೆಂಬುವವನಿಗೆ ಎರಡು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು 'ಬಾಳ್ಗಚ್ಚು'ವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟುದು ಈ ಶಾಸನದ ವಸ್ತು. ಲಿಪಿ, ಭಾಷೆ, ರಾಜನ ಹೆಸರು ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದರ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೪೫೦ ಎಂದು ಅವರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಇದರ ಪ್ರಾರ್ಥನಾಪದ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿದೆ, ಆದರೆ ಉಳಿದ ಶಾಸನ ಪಾಠ ಸಂಸ್ಕತಮಯವಾದ ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕೇವಲ ಇಪ್ಪತ್ತು, ಉಳಿದವು ಸಂಸ್ಕೃತ. "ಪೂರ್ವದ ಕನ್ನಡ ಪದರೂಪಗಳು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿದ್ದವು. ಕನ್ನಡವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬದುಕಿ ಬಾಳಿರಬೇಕು" ಎಂದು ಕೃಷ್ಣ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (**'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ'** ೨೦.೩, ಪು.೩೮). ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕನ್ನಡ ಬರಹವು ಬಳಕೆಯಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೂ ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಗೋವಿಂದಪೈ ಅವರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅಂತಹ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವನ್ನು **'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಳಮೆ'** ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ (**'ಕುಂದಮಾಲೆ'**, 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಳಮೆ', ಪು. ೩–೮). ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಶಾಸನಗಳೆಂದರೆ ತಲಕಾಡಿನ ಅರಸು ಎರಡನೆಯ ತಡಂಗಾಲ ಮಾಧವನ ತಾಗರ್ತಿಯ ಶಾಸನ (ಇ.ಸಿ. ೭, ಷಿಕಾರಿಪುರ ನಂ. ೫೨) ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೩೪೯ ರದು; ಗಂಗರಾಜ ಹರಿವರ್ಮನದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ನಂಜನಗೂಡು ೧೨೨ ನೇ ಶಾಸನ (ಇ.ಸಿ. ೩) ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೨೬೭ರದು: ಇವೆರಡೂ ತಾಮ್ರಪಟಗಳು. ನಂಜನಗೂಡಿನ (ಇ.ಸಿ. ೩, ೧೯೯) – ಇದು ಶಿಲಾಶಾಸನ – ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೯೨–೯೩ ರದು. ಇವುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ತ.ಸು. ಶಾಮರಾಯರು "ತಾಮ್ರಪಟಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ನಂಬುವಂತಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಶಿಲಾಶಾಸನದ ಕಾಲನಿರ್ಧಾರವು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗುವುದಾದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (**ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂ.೧.** ಪು. ೪೨).

ಈಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಮೊದಲ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರೊ॥ ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರು ತಾಮ್ರಶಾಸನಗಳು

ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಲ್ಲವೆಂಬುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಆಧರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ "ಪ್ರಾಕೃತದ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಕಾಲಿಡುವಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಿಯ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವೂ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿ ಮುಂಚೂಣಿ (ಹಳಗನ್ನಡ) ಕನ್ನಡಲಿಪಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆವರೆಗೂ ಪ್ರಾಕೃತದ ಕೆಳದಖ್ಖಣದ ಲಿಪಿಯ ಗುಣಗಳೇ ಹಳಗನ್ನಡ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಸ್ವರಾಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ 'ಏ', 'ಐ', 'ಓ', 'ಔ'ಗಳು, ಅವರ್ಗೀಯದಲ್ಲಿ 'ಶ' 'ಷ' 'ಹ'ಗಳು, ವರ್ಗೀಯ ವ್ಯಂಜನಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗದ್ವಿತೀಯ ಮತ್ತು ಚತುರ್ಥ (ಮಹಾಪ್ರಾಣಾಕ್ಷರಗಳು), ಅನುನಾಸಿಕದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಿಂದು, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸ್ವಾರಕ್ಕೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತಸ್ಥಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮುಂಚೂಣಿ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಹಕವಾಗತೊಡಗಿದೊಡನೆ, ತನಗೆ ಅವಶ್ಯವಿರಲಿ–ಬಿಡಲಿ, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಯೊಳಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿತಲ್ಲದೆ, ಇವುಗಳೊಡನೆ ನಾಲಿಗೆಗೆ ಒಗ್ಗದ 'ಋ' ಸ್ವರಾಕ್ಷರವನ್ನು (ತಾನು ಮುಂದೆಂದೂ ಬಳಸದೆ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕೂಳಬಾಕ 'ೠ' ದೀರ್ಘಾಕ್ಷರವನ್ನು) ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕಾಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿತು"; ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ವಾಹಕವಾಗಿದ್ದ ಮುಂಚೂಣಿ ಕನ್ನಡಲಿಪಿ ತನ್ನ ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸಲು ತನ್ನನ್ನು ಹಿಗ್ಗಲಿಸಿಕೊಂಡುದಲ್ಲದೆ, "ತನ್ನ ಸ್ವತ್ತಾಗಿದ್ದ ಹ್ರಸ್ವ ಸ್ವರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ, ಮಾತ್ರ ಬಳುವಳಿಯಾದ 'ಱ' ಮತ್ತ 'ೞ' ಅವರ್ಗೀಯಗಳನ್ನು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಾ, ಕನ್ನಡಲಿಪಿ ತನ್ನ ನಡೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿತು" (**'ಹಳಗನ್ನಡ ಲಿಪಿ, ಲಿಪಿಕಾರ, ಲಿಪಿ ವ್ಯವಸಾಯ'**, ೨೦೧೪, ಪು. ೩೩–೩೪). ಅಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಸನಗಳ ಭಾಷೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕನ್ನಡವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ–ಸಾಹಿತ್ಯ–ಲಿಪಿಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಪತ್ತೆಯಾದ ತಾಳಗುಂದ ಶಾಸನ ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನ ಎಂದು ಭಾರತೀಯ ಪುರಾತತ್ವ ಇಲಾಖೆ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನವೇ ಇದುವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿತ್ತು. ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ತಾಳಗುಂದದಲ್ಲೇ ಪತ್ತೆಯಾಗಿದ್ದ ಶಾಂತಿವರ್ಮನ ಕಾಲದ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೫೦) ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ತಂಭ ಶಾಸನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈಚೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಶಾಸನ ಹಳೆಯದು ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ಪತ್ತೆಯಾದ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಕುರಿತು

ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದ್ದವು. ತಾಳಗುಂದದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೭೦ ರಿಂದ ೪೫೦ರ ಮಧ್ಯದ ಅವಧಿ ಎಂದು ಕೇಂದ್ರ ಪುರಾತತ್ವ ಇಲಾಖೆ ಈಚೆಗೆ ದೃಢಪಡಿಸಿದೆ. ಶಿಕಾರಿಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕು ತಾಳಗುಂದದ ಪ್ರಣವಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪುರಾತತ್ವ ಇಲಾಖೆ ೨೦೧೩–೧೪ರಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಉತ್ಖನನದಲ್ಲಿ ಹಲ್ಮಿಡಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡದ ಶಾಸನ ಪತ್ತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೪೫ರಲ್ಲಿ ಮಯೂರ ವರ್ಮ ಕದಂಬ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಿರಸಿ ಸಮೀಪದ ಬನವಾಸಿ ಕದಂಬರ ರಾಜಧಾನಿ. ಮಯೂರ ವರ್ಮ ೩೬೫ರಲ್ಲಿ ಮೃತಪಟ್ಟ ನಂತರ ಕಂಗವರ್ಮ, ಭಗೀರಥ ವರ್ಮ, ರಘುಪತಿ ವರ್ಮ (೩೬೫–೪೨೫), ಕಾಕುತ್ಸ್ಥವರ್ಮ (೪೨೫–೪೫೫) ರವರೆಗೆ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ೪೫೦ರಲ್ಲಿ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನ ಹೊರಡಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ಕಾಕುತ್ಸ್ಥವರ್ಮ. ತಾಳಗುಂದ ಶಾಸನವನ್ನು ಕಾಕುತ್ಸ್ಥವರ್ಮನಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಹೊರಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ದೇವಾಲಯದ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪತ್ತೆಯಾಗಿದ್ದ ಈ ಶಾಸನ ವಜಿನಾಗ ಎಂಬ ಅಂಬಿಗನಿಗೆ ಕದಂಬ ದೊರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ತುಂಡರಿಸಿರುವ ಏಳು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನ ಎಂದೇ ನಮೂದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೮೫೦ ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಶ್ರೀವಿಜಯನ **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'**ವು ಒಂದು ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥ. ಅದುವರೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥಗಳಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳು ಅದುವರೆಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದವು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯಿರುವುದರಿಂದ ತಾನು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿಸುವುದು ಇದರ ಕರ್ತೃವಿನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ (ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮುಂದೆ ದೀರ್ಘ ವಿವರಣೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ). ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಹತ್ತಾರು ಮಂದಿ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಕವಿಗಳನ್ನು ಅದು ಹೆಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಯಾವ ಕೃತಿಗಳೂ ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೊರ ಆಕರಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆ ಕೃತಿಕಾರರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'**ದಲ್ಲಿ ಬೆದಂಡೆ ಚತ್ತಾಣಗಳೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, "ಮಿಗೆ ಕನ್ನಡಗಬ್ಬಂಗಳೊಳಗಣಿತ ಗುಣ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತಮಂ ನಿಗದಿಸುವರ್

ಗದ್ಯಕಥಾಪ್ರಗೀತಿಯಿಂ ತಚ್ಚಿರಂತನಾಚಾರ್ಯರ್ಕಳ್" (**ಕವಿರಾ,** ೧. ೨೭) ಎಂಬ ಪದ್ಯದಿಂದ ಗದ್ಯಕಥಾ ಎಂಬುದರ ಸ್ಥೂಲಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ; ಅದೇನೆಂದರೆ ಅದು ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು.

ಗದ್ಯಕಥೆಯ ಈ ಲಕ್ಷಣ ಅದು ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವೇ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಂಪನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಾಳಿದ್ದು ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವೇ. ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪಂಪನ **'ಆದಿಪುರಾಣ'** ಮತ್ತು **'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'**ಗಳು. ಅವೆರಡೂ ಪಕ್ವ ಕೃತಿಗಳು. ಇಂತಹವು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿದ್ದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಅದರ ವಸ್ತು, ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಕ್ವತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿರಬೇಕು. ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದ ಶಿಖರಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲ ಆ ಪ್ರಕಾರ ವಿವಿಧ ಕವಿ-ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'**ದ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಅದು ಮತ್ತು ಪಂಪನ ಕಾಲಗಳ ನಡುವಣ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯದ ವಿಕಸನ ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಶ್ರೀವಿಜಯನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರಬೇಕು. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಮೂಲಗಳಿದ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಯಾವುವಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಅವು ಯಾರವು ಎಂಬ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಕೊಂಚ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ತನ್ನ ಕೃತಿಗೆ ಆಕರ ಮತ್ತು ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದಂಡಿಯ **'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'**ವನ್ನು. ದಂಡಿಯು ಮೊದಲಿಗೆ ಚಂಪೂವಿನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತು "ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಯೀ ಕಾಚಿತ್ ಚಂಪೂರಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನಿತ್ತಂತೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಿಕ್ಕೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದಂಡಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಚಂಪೂ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣವನ್ನುಳ್ಳ ಗದ್ಯಕಥಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಈತ ಯಾಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಅವನನಂತರ ಚಾಲತಿಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಈಗ ತಾನೇ ನೋಡಿದಂತೆ ದಂಡಿಯು "ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಯೀ ಕಾಚಿತ್ ಚಂಪೂರಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನಿತ್ತನೆಂದು ಜನಜನಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಬಲದೇವ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆತ್ತುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸ' ಎಂಬ ಬೃಹತ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ದಂಡಿಯ ಈ

ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ "ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಯೀ ಕಾಚಿತ್ ಚಂಪೂರಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ" ಎಂಬ ಒಂದು ಪಾಠಾಂತರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅವರು ದಂಡಿಯು ಸ್ವತಃ ಯಾವ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇತರರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದುದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ನಾವಾಗಲೇ ಊಹಿಸಿದಂತೆ ದಂಡಿಯು ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೆಸರಿಸದೆ ಇದ್ದು, ಅನಂತರ ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅವನ ತಲೆಗೆ ಬೇರಾರಾದರೂ ಕಟ್ಟಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದರೊಡನೆ ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ವಿವಾದವಿದೆ. ಅದು ಕನ್ನಡದ್ದು ಎಂದು ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ ಅವರು ವಾದಿಸಿದರೆ, ಸಿ. ಆರ್. ದೇಶಪಾಂಡೆ, ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದವರು ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಮೂಲದ್ದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಚಂಪೂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಚೆನ್' ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಪದವೇ ಮೂಲ; ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಗುಣವರ್ಮನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಚಂಪೂ ಕವಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ; ಅನಂತರವಷ್ಟೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳು ಜನ್ಮ ತಾಳಿದವು; ಜೊತೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ರಚಿಸಿದ ಆದ್ಯರೂ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನವರೇ; ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದವು ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಗಳಿಯವರು ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಹೇಳುವ ಗದ್ಯಕಥಾ ಚಂಪೂವಿಗೆ ಮೂಲವಿರಬೇಕು ಎಂದು ಕಲಬುರ್ಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ: **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಪರಿಸರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ',** ೧೯೭೩, ಪು. ೫೩).

'ಮಹೇಂದ್ರಾಂತಕ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿನ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎರೆಯಪ್ಪ ಎಂಬ ಗಂಗರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನಕವಿಯಾದ ಗುಣವರ್ಮನೆಂಬುವವನು **'ಹರಿವಂಶ'** ಮತ್ತು **'ಶೂದ್ರಕ'** ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ನೇಮಿನಾಥನ ಪುರಾಣರೂಪದ ಚರಿತೆಯಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಆ ಹೆಸರಿನ ಒಬ್ಬ ರಾಜನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂಬುದೊಂದು ಊಹೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯನಾಯಕನೊಡನೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿರುವ ಸಂಭವವಿದ್ದು, ಇದೇ ಮುಂದಿನ ಪಂಪ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಿತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಗುಣವರ್ಮನು ಒಂದು ಪುರಾಣಕಾವ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ – ಹೀಗೆ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು

ರಚಿಸುವ ಪರಂಪರೆಗೂ ಆದ್ಯನಾಗಿರಬಹುದು. ಇವೆರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಆ ಕಾವ್ಯಗಳದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಆನಂತರದ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೯೫೦ ರಲ್ಲಿ **'ಶಾಂತಿಪುರಾಣ'**ವನ್ನು ಬರೆದ ಪೊನ್ನ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ **'ಛಂದೋನುಶಾಸನ'**ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದ ಜಯಕೀರ್ತಿಯಂತಹವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಗನೆಂಬ ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಸಗನು **'ಕುಮಾರಸಂಭವ'**ವೆಂಬ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನೆಂದು ಇವರೀರ್ವರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಸಗನು ಒಬ್ಬ ಜೈನ ಕವಿಯೆಂದೂ, ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಶಿವ-ಪಾರ್ವತಿಯರ ಜನಜನಿತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದರೆ ಜೈನಸಂಬಂಧೀ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅಸಗನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಯು ರಚಿಸಿರುವ **'ವರ್ಧಮಾನಪುರಾಣ'** ಮತ್ತು **'ಶಾಂತಿಪುರಾಣ'** ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಕವಿಯೂ ಈ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಯೂ ಅಭಿನ್ನರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಾವುವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವಾದ **'ಕುಮಾರಸಂಭವ'**ವು ಒಂದು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಂಭವಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಕಾರನಾದ ಕೇಶಿರಾಜನು ತನ್ನ **'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'**ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಗುಣನಂದಿಯದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಆ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ **'ಸೂಕ್ತಿಸುಧಾರ್ಣವ'**ವೆಂಬ ಸಂಕಲನಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃವಾದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೂ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣನಂದಿಯ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಪದ್ಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಅವನೂ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಗುಣನಂದಿಯ ಕೃತಿ, ಕಾಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಖಚಿತ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದವರೆಲ್ಲ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ' ಮತ್ತು ಪಂಪರ ನಡುವಣ ಕಾಲದವರು. ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಕವಿಗಳು ಮತ್ತು ಇವರುಗಳು ರಚಿಸಿರಬಹುದಾದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ-ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕತ್ತಲಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ರಚನೆ ಜಟಿಲವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದು 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಿಂದಲಾದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಚರಿತ್ರೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದು ಪಂಪನಿಂದಲೇ.

ಪಂಪ ತನ್ನೆರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ **'ದೇಸಿ'** ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮೊದಲ ರಚನೆಯಾದ **'ಆದಿಪುರಾಣ'**ದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ಸ್ವರ್ಗಾಪವರ್ಗಕ್ಕಮಾಸ್ಪದಮಪ್ಪ ಆದಿಪುರಾಣವಸ್ತುಕೃತಿಯಂ ಪೇೞ್ವಂ ಬೆಡಂಗಪ್ಪ ಮಾರ್ಗದೊಳಂ ದೇಸಿಯೊಳಂ ಪೊದಳ್ದಿಸೆವಿನಂ ಸಂಸಾರಸಾರೋದಯಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೆ, **'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'** ಮೊದಲ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ, ಒಂದೆಡೆ "ಬಗೆ ಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ ಮೃದುಬಂಧದೊಳೊಂದುವುದು ಒಂದಿ ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು ಪೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ವುದು" ಎಂದೂ; ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, "ವರ್ಣಕಂ ಕತೆಯೊಳೊಡಂಬಡಂಬಡೆಯೆ ಪೇೞ್ವೊಡೆ ಪಂಪನೆ ಪೇೞ್ಗುಂ ಎಂದು ಪಂಡಿತರೆ ತಗುಳ್ದು ಬಿಚ್ಚಳಿಸೆ ಪೇೞಲೊಡರ್ಚಿದೆನೀ ಪ್ರಬಂಧಮಂ" ಎಂದೂ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ, ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಲ್ಲಿ "ಕೈತ ದೇಸಿ"ಯೂ ಸೇರುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, "ವ್ಯಾಸಮುನಿಪ್ರಣೂತಕೃತಿಯಂ ಸಲೆ ಪೇೞ್ದು ಪೊದಳ್ದ ಸತ್ಕವಿ ವ್ಯಾಸಸಮಾಗಮಾನ್ವಿತನುಂ ಆದಿಪುರಾಣಮನೆಯ್ದೆ ಪೇೞ್ದು ವಾಕ್ಸುಭಗಂ ಪುರಾಣಕವಿಯುಂ ಧರೆಗಾಗಿರೆ ಉಣ್ಮೆಪೊಣ್ಮುವೀ ದೇಸಿಗಳುಂತೆ ನಾಡೊವಜನಾದನೊ ಪೇೞ್ದು ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವಂ" ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ('ದೇಸಿಗಳುಂತೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು 'ದೇಸಿಗರುಂತೆ' ಎಂದು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ). ಹೀಗಾಗಿ ಪಂಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ 'ದೇಸಿಯ' ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅಪಾರ ಹೆಮ್ಮೆಯೂ ಇದೆ. ಮುಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಪಂಪನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದು 'ದೇಸಿ'ಯನ್ನುಲ್ಲೇಖಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ 'ದೇಸಿ' ಎಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ, ತನ್ನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬೀಗುವ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ದೇಸಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಂಪನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಾದ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'ಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಧಾರ್ಮಿಕ' ಮತ್ತು 'ಲೌಕಿಕ' ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ; ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಂಪನೇ ತನ್ನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'ದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಬೆಳಗುವೆನಿಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಮನಲ್ಲಿ ಜಿನಾಗಮಮುಮಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ 'ಧಾರ್ಮಿಕ' ಹಾಗೂ 'ಲೌಕಿಕ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇ, ಉಹ್ಞೂ, ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಲೌಕಿಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಛಲದೊಳ್

ದುರ್ಯೋಧನಂ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗುವ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'ದ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದ ಅರುವತ್ತನಾಲ್ಕನೆಯ, ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪಾತ್ರಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ, 'ಇವರ್ಗಳಿನೀ ಭಾರತಂ ಲೋಕಪೂಜ್ಯಂ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕವಿ. ಹಾಗಾದರೆ, ಲೌಕಿಕ ಗುಣಗಳೂ ಪೂಜ್ಯವೇ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಅಂತಾದರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಲೌಕಿಕ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಏನು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ, ಪಂಪನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂದು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕು.

'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಆರಂಭದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದರಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ತನ್ನ ಈ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹೇಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತುಗಳಿವೆ: "ಇದುವೆ ಸುಕವಿಪ್ರಮೋದಪ್ರದಂ ಇದುವೆ ಸಮಸ್ತಭವ್ಯಲೋಕ ಪ್ರಮದಪ್ರದಂ ಎನೆ ನೆಗಟ್ದ ಆದಿಪುರಾಣದೊಳ್ ಅಱಿವುದು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಮಂ ಧರ್ಮಮುಮಂ" ಎಂಬುದೇ ಆ ಮಾತುಗಳು. ಧರ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಂಪ ಏನು ಅರ್ಥ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಕಷ್ಟವೇನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ಕೃತಿಯದು 'ಸ್ವರ್ಗಾಪವರ್ಗಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದಮಪ್ಪ' ವಸ್ತು, ಎಂದರೆ ಮೊದಲ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಚರಿತೆ, 'ತ್ರಿದಶಸ್ತುತ್ಯಮಿದಾದಿದೇವಚರಿತಂ'; ಇದು 'ಸಮಸ್ತಭವ್ಯಲೋಕಪ್ರಮದಪ್ರದ'ವಾದುದು, ಮತ್ತು ಇದರ ರಚನೆಯೇ 'ಕರ್ಣಾಮೃತಸ್ಯಂದಿಯಕ್ಕೆ ಭವ್ಯಾವಳಿಗೆ' ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದು. ಇಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪುಣ್ಯಕರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಶ್ರೋತೃವರ್ಗ ಇವುಗಳು, ಹಾಗೂ ಪಂಪನೂ ಜೈನನೇ ಆಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಪ್ರಾರ್ಥನಾಪದ್ಯಗಳಿರುವುದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿನ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಜೈನಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪರಿಮಿತವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಓದುಗವರ್ಗವು ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು ಎಂಬುದು ಆಶಯ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಬರುವ 'ಸುಕವಿಪ್ರಮೋದಪ್ರದಂ' ಎಂಬ ಮಾತೂ, 'ಅಱಿವುದು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಮಂ' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ? ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಸಂತಸವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತರನ್ನು ಎಂಬ ಆಶಯವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವನು ನೀಡಿದ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ ('ಸುಕವಿ' ಎಂದರೆ ಕವಿಗಳು ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ). ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿರುವುದು 'ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕವಿ. ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ: 'ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ' ಎಂದರೇನು?

ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ಯಾರೂ ಖಚಿತವಾಗಿಯೂ, ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿಯೂ ಸೂತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಆದಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ; ಆದರೆ ಏನನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ (ಸಾಹಿತ್ಯ) ಎಂಬುದು ಅನಂತಮುಖಿಯಾದುದು, ಅಮೂರ್ತವಾದುದು. ಪಂಪನೇ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ 'ಇದು ನಿಚ್ಚಂ ಪೊಸತು ಅರ್ಣವಂಬೊಲ್ ಅತಿಗಂಭೀರಂ ಕವಿತ್ವಂ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಕವಿತ್ವವು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವಂತಹುದಲ್ಲ, ಆಗಸವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಯಾವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೋ ತಿಳಿಯದು; ಅವನು ನಮಗಿಂತ ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದವನು, ತನ್ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಇಂಥ ಮಾತುಗಳೂ 'ನಿಚ್ಚಂ ಪೊಸತು', ಎಂದರೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ಫುರಿಸುವಂತಹವು. ಕವಿತ್ವ ಎಂಬುದು ಸಮುದ್ರದ ಹಾಗೆ: ಹರಹು ಮತ್ತು ಆಳಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದು. ಜೊತೆಗೆ ಸಮುದ್ರದ 'ನೀರು' ನಮ್ಮನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವಂಥದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯವೂ ಕಾಣುವವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಂತೆ ಕಾಣುವಂಥದೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕವಿತ್ವಕ್ಕೆ 'ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ, ಸ್ವಾರ್ಥವಿಲ್ಲ'; ಓದುಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ನೀಡಬೇಕು, ಅಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆ ನೀಡುವುದು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಅಂದರೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ, ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ಆಧಾರವಾದ 'ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗಾಗಲೀ ನಾವಿಂದು ಅರ್ಥ ನೀಡಿ, ಅದಕನ್ನನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು.

'ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೇನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವೇ ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಬೇರೆಯವರು ಒಪ್ಪಲಿ ಬಿಡಲಿ, ಇದು ನಮಗೆ ಆವಶ್ಯಕ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಂದುವರಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ, ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತ್ಯತೀತ ನೆಲೆಯ ಅನ್ವೇಷಣಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರತಿಭಾವಂತನ 'ಅಸಲು ಕಸಬು'. ಬದುಕು ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದು; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯವೇ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಭಾಗ. ಕಾವ್ಯವೇ ಅಸಂಖ್ಯಮುಖಿಯಾದರೆ, ಇನ್ನು ಬದುಕು? ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು. ಹಾಗಾಗಿ

ಕವಿಕರ್ಮವೂ ಅಸಂಖ್ಯ ಬಗೆಯದು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಕೃತಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರತಿಭಾವಂತನೊಬ್ಬನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಣ್ಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯದ ಧರ್ಮ ಯಾವುದು? ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಸಬಹುದೇನೋ. ಎಂದರೆ ತನ್ನ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಕುತೂಹಲಿಗಳಾದ ಓದುಗರ ಮತ್ತು ಜಿನಧರ್ಮೀಯ ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ವಿಭಿನ್ನ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಪಂಪನಿಗಿದೆ.

ಜೈನಧರ್ಮೀಯರಿಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮದ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಪುಣ್ಯ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸು, ಸದ್ಗತಿ – ಇಂತಹವುಗಳಿಗೆ ಇದರ ಓದು, ಮನನ, ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಅನುಸರಣ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದೇನೋ. ಆದರೆ ಕವಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ 'ಸುಕವಿಜನ'ರ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನೀಗ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಶದಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂಥ ಓದುಗರು ಜೈನರಾಗಿದ್ದೂ, ಧರ್ಮೇತರವಾದ 'ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ'ವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವವರಾಗಬಹುದು, ಅಥವಾ ಜೈನೇತರ ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತರಾಗಿರಬಹುದು. ಆ ಮನೋಭಾವದ ಓದಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿರುವುದು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ನಿರೀಕ್ಷೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯ, ಸದ್ಗತಿ ಇವುಗಳ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಇಂಥವರು ಏನನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಂಥವರ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯ ಏನು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಹುದು?

ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತನು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವದ ಪುನರ್ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು, ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಒಂದಂಶದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಣ್ಕೆಯೊಂದನ್ನು. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಆದಿಜಿನನ ಚರಿತ್ರೆ, ಅವನು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೇ; ನಾವೂ ಮನುಷ್ಯರೇ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನಾಂಶ ಬದುಕು. ಜೈನರು ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡದವರು; ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ಸಾಯುಜ್ಯ ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ದೈವಾಂಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ತುರ್ತು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ತೀರ್ಥಂಕರನು ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬ ಮೇಲುಮಟ್ಟದ ಜೀವಿ, ಅವನು ಜೀವನವನ್ನು (ಬದುಕು ಎಂಬ ನೀರು) ಪವಿತ್ರ ತೀರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಅವನ ಬದುಕು ಹೀಗಾಗಿರುವುದು ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆಯಿಂದ, ಅವನ ಬದುಕಿನ ಪರಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆದರ್ಶವಾದುದು, ಮತಧರ್ಮಗಳ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಮೀರಿ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತನ್ನ 'ಪುರಾಣಕಾವ್ಯ'ವು ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತರ ಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಾಗಿರಬೇಕು.

ಪಂಪ 'ಲೌಕಿಕ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕತೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ? ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವುದು ರಾಜರ ಕತೆ, ಅವರ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ಕುಟಿಲ ಕಾರಾಸ್ಥಾನಗಳು, ಯುದ್ಧಗಳ ವರ್ಣನೆ – ಇಂತಹವು. ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯನ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊರತಾದುದು ತಾನೇ, ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ. ಇಡೀ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಜತ್ವದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲ ಪದ್ಯದಿಂದ ಕೊನೆಯದರವರೆಗೂ ಈ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿರುವುದೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. (ಈ ಅಂಶವು ಇದೇ ಲೇಖಕನ **'ಪಂಪ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವ'** ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿದೆ). ಆದರೆ ಅದರ ಒಡಲಲ್ಲಿಯೇ ರಾಜತ್ವದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಕ್ರೋಶವೂ ಅಡಗಿದೆ, ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಈ ಆಕ್ರೋಶ ಯಾಕೆ?

ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ನಾಡು, ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಎರಡು ಬಗೆಯ ತೀವ್ರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲಿತ್ತು; ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಸಂಕಟದ ಉರಿಯನ್ನು ಜನಪದವು ತನ್ನ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತ್ತು. 'ಸೆರಗಿನ ಕೆಂಡ'. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧ – ಇವುಗಳು. ಜಾತಿ ಎಂಬುದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಬಿಡುವ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಬಲಿಷ್ಠವೂ ಆದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಯಾವ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆಯೇ ಆ ಕಾಲದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಂದೇನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗಿಗಿಂತ ಆಗ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ತೀರ ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿತ್ತು, ಕ್ರೂರವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಯುದ್ಧ. ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಯಾರಿಗಾಗಿ, ರಾಜನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ ತಾನೇ? ಆದರೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದವರು ಸಾಮಾನ್ಯರು, ದೃಢಕಾಯರಾದ ಯುವಕರು. ಯುದ್ಧದ ಗೆಲವು ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ರಾಜನಿಗೆ, ಆದರೆ ಗೆದ್ದ ಮತ್ತು ಸೋತ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಜನಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು ಬವಣೆ. ಕಟ್ಟಿದ ಬದುಕನ್ನು ಕೆಡಹುವುದು, ಯುದ್ಧಪರಿಣಾಮದ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂಕ, ಬಿಟ್ಟಿಯ ಕೆಲಸ, ಸಾವು–ನೋವು, ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಯ ಹಾನಿ, ಮುಂದೆ ಏರಬಹುದಾದ ತೆರಿಗೆಯ ಭೀತಿ – ಇವುಗಳು. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಯುದ್ಧ ಅದರ ಫಲಾನುಭವಿಗಳಾದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಜನಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗದು. ಜನ ಮೂಲತಃ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿಗಳೇ. ಆದರೆ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವಾಗ ಯಾರಾದರೂ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತನಾಡಿದರೆ, ಅದು ರಾಜದ್ರೋಹವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಮಾತನಾಡಿದವರು

ದಂಡನೆಗೆ ಈಡಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಯುದ್ಧಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ 'ಅನ್ನಲಾಗದ ಅನುಭವಿಸಲಾಗದ' ಸಂಕಟ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ರಾಜನ ವಿರುದ್ಧ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ಹೊಂದುವ ಭಾವನೆ ಆಕ್ರೋಶವೇ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ರಾಜರು ನಡೆಸಿದ ಯುದ್ಧಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ; ಜನರ ಪಾಡು ಏನಾಗಬೇಕು!

ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ' ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಎರಡು ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನೇ. ಕರ್ಣನ ಪ್ರಸಂಗದ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಪಾತ್ರದ ದುರಂತವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ. ಕರ್ಣನ ಸಾವಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನೆನೆಯದಿರಣ್ಣ ಭಾರತದೊಳಿಂ ಪೆಱರಾರುಮನ್ ಒಂದೆ ಚಿತ್ತದಿಂ ನೆನೆವೊಡೆ ಕರ್ಣನಂ ನೆನೆಯ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ತನ್ನ 'ಸಮಸ್ತ ಭಾರತ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜಾತಿದುರಂತದ ಪರಿಯನ್ನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ; ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿದ ಮೇಲೆ ಕರ್ಣನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದುರಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಓದುಗ ಚಿಂತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವೂ ಕವಿಗೆ ಇರಬಹುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನೀಗ ಹರಿಸಬಹುದು. ದ್ರೋಣನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಕರ್ಣನಿಗೆ ವೀರಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ದುರ್ಯೋಧನ ಹೇಳಿದಾಗ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನು 'ನಿಜದೊಳೆ ಭೂಪರೆಂಬರವಿವೇಕಿಗಳಪ್ಪರ್' ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ, ವೀರಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಕರ್ಣನು ಶರಶಯ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದ ಮತ್ತೊಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮನ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಮುಂದೇನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಲಹೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನು ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ, 'ಎಮಗಿಂಬುಕೆಯ್ವೊಡಂ ಸುಯೋಧನನ ರಾಜ್ಯಮನೊಲ್ವೊಡಂ ಶಲ್ಯನನೆ ಸಾರಥಿಮಾಡಿ ಕಾದುವುದು' ಎಂದು. ಅದರಂತೆಯೇ ದುರ್ಯೋಧನನು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಸಾರಥಿಯಾಗೆಂದು ಕೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ. ಕೀಳು ಕುಲದವನಿಗೆ ಸಾರಥಿಯಾಗೆಂದು ಕೇಳಿದಾಕ್ಷಣವೇ ಸಿಡಿಲಾದ ಶಲ್ಯನು ಆಡುವ ಮಾತುಗಳೆಂದರೆ, 'ಪೊದಳ್ದು ಪರ್ಬಿದವಿವೇಕತೆಯಿಂ ನೃಪಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ಸಂಚಲಂ ಅದಱಿಂದಮೋಲಗಿಸಿ ಬಾಳ್ವುದೆ ಕಷ್ಟಮಿಳಾಧಿನಾಥರಂ' ಮತ್ತು 'ಮದಾನ್ವಿತ ರಾಜಬೀಜಸಂಜನಿತಗುಣಂ ಮದಂ, ಮದಮನಾಳ್ದವಿವೇಕತೆಯಿಂದಮಲ್ತೆ

ತೊತ್ತಿನ ಮೊಲೆವಾಲನುಂಡ ಗುಣಂ, ಆರ್ ಕಿಡಿಪರ್ ನರೇಂದ್ರರೊಳ್' ಎಂಬಿವು. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಮತ್ತು ಶಲ್ಯರ ಮಾತುಗಳು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಜನತೆಯು ರಾಜತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿದ ಆಕ್ರೋಶ ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮಾತುಗಳು ಹೊಮ್ಮಿರುವುದು ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ, ಯುದ್ಧದ ನಡುವೆ, ರಾಜನ ಎದುರಿಗೆ. ಯಾವಾಗಿನದೋ ಸಿಟ್ಟು ಇನ್ನಾವಾಗಲೋ ಸಿಡಿಯುವಂತೆ ಪಂಪಪ್ರತಿಭೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿನ ರಾಜತ್ವವಿರೋಧಿ (ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ) ಧೋರಣೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಮ್ಮಿದೆ.

ಕವಿಗೆ, ಎರಡು ನೆಲೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು (ಎಲ್ಲರದೂ): ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿಭ ನೆಲೆ. ಸಂಗತಿಯೊಂದರ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ್ಯತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಪ್ರತಿಭೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಕವಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅವನ ಈ ವ್ಯಕ್ತ್ಯತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಕಾಣ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪಂಪನಿಗೆ ರಾಜತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅಕ್ಕರೆಯಿರಬಹುದಾದರೂ, ಅವನ ಪ್ರಾತಿಭ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಕ್ರೌರ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮರ್ಥ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಕೃತಿಯು ಕವಿಕಾಲದ ಸುತ್ತಲ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಲೇ ಅದು ಇರಬೇಕಾದ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಇದನ್ನೇ ಸದ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಲವರು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದರ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಅದು ಬದಲುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ಮತ್ತು ಅವನಂತಹ ಕವಿಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ವ್ಯಾಸನ ಕತೆಯನ್ನಾರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನವನು ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಪಾತ್ರಸ್ವರೂಪಗಳಂತಹ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ, ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ನಿಜವಾದ ಜನಮಾನಸದ ಆಳದಲ್ಲಿನ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನೇ ಕೆಲವರು ಪಂಪನ 'ಸಮಸ್ತಭಾರತ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾನು ಇದನ್ನೇ 'ದೇಸಿ' ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ, ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾದರಿಯ ಕಾವ್ಯವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಕನ್ನಡದ ಸತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಬಗೆ, ಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯ ಪರಿ, ಕನ್ನಡದ್ದಲ್ಲದ ಅಕ್ಷರ ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡವನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸುವ ಕೌಶಲ,

ಕನಕಸ್ವಾಮಿಯ ಪ್ರಸಂಗದಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವ ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ, ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜನರ ತಲ್ಲಣಗಳು ತವಕಗಳು, ಭಾವನೆ-ನಂಬಿಕೆಗಳು, ನೋವು ನಲಿವುಗಳು, ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು – ಇವೆಲ್ಲ ಒಗ್ಗೂಡಿ 'ದೇಸಿ'ಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತಧರ್ಮದವರ ಆರಾಧ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಜೈನೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತಲೇ, ಜೀವನ ಪಾವನವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ, ನೀರು ತೀರ್ಥವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಎಲ್ಲಿ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಧ್ಯಾನಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಎಂಬುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ತುರ್ತೇ ವಿನಾ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ವು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವಾಸ್ತವಗಳು ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಒಡಲಾಳದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಬದುಕೆಂದರೆ ಎರಡು ನೆಲೆಯದು: ಆಂತರಿಕ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳು. ಪಂಪನ ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಾತಿಭ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಫಲ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಪರಿಯೂ ಇದೇ ಆದುದರಿಂದ, ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಅರಳುತ್ತ, ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದು ಸಾವಿರದ ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತರ ಹೃದಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಅಂದರೆ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯಿರುವುದು ಅದರ ಹೂರಣದಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡಿಗರ ಬದುಕಿನ ಸಂವೇದನೆ ಎಲ್ಲಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಂದೇ, ತನ್ನದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪದ್ದು. ಇದೇ 'ಕನ್ನಡತನ', ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡಿಗರು ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದೇ ದೇಸಿ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ 'ದೇಸಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವುದರ ಹಿಂದೆ ಈ ಮನೋಭಾವವಿರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕವಿಗಳೂ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ; 'ಪಂಪನ ದೇಸಿ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನುಡಿಗಟ್ಟಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪಂಪ ಯಾವುದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ವಾಹಿನಿಯಾಗಿರಬೇಕಾದುದು ದೇಸಿಯೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದವನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಬಗೆ ಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು, ಪೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ವುದು" ಎನ್ನುವುದು.

ಇಲ್ಲಿ 'ಬಗೆ ಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ' ಎಂಬ ಮಾತು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ "ಇದು ನಿಚ್ಚಂ ಪೊಸತು ಅರ್ಣವಂಬೊಲ್ ಅತಿ ಗಂಭೀರಂ ಕವಿತ್ವಂ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸತಾಗುವುದೆಂದರೆ ಅಪರಿಮಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದುದು, ಪ್ರತಿ ಓದುಗನಿಗೂ ಪ್ರತಿ ಪೀಳಿಗೆಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಹೀಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಒಡಲಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' ಅಥವಾ 'ಕನ್ನಡತನ' ಹುದುಗಿರಬೇಕು. ಇದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಅಂಶ. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಒಪ್ಪಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಂಪ ಸಾವಿರ ವರ್ಷದ ಸರದಾರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ನಾಗರಾಜನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಯಂತೂ "ಪಸರಿಪ ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಡೆಯನೊರ್ವನೆ ಸತ್ಕವಿ ಪಂಪನಾವಗಂ" ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವತ್ತೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನಸಂವೇದನೆಗೆ ಮಿಡಿಯುವುದನ್ನು ತನ್ನ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಂಪ 'ಆದಿಕವಿ'ಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇಂತಹವಲ್ಲದ ರಚನೆಗಳನ್ನು 'ಇಕ್ಕಿ ಮೆಟ್ಟಿವೆ'.

ಪಂಪನ ನಂತರ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಉಜ್ವಲವಾಗಿ ಮೆರೆದುವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಮೂರು ಧಾರೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು: ಜೈನಧಾರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧಾರೆ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಧಾರೆ. ಆದರೆ ಜೈನಕವಿಗಳು ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅವರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು ಹೊಸ ಮಾನವದರ್ಶನವನ್ನು. ಪಂಪನೇ ಇದಕ್ಕೂ ಆದಿ. ತನ್ನ ಭಾರತದ ಕರ್ಣ–ದುರ್ಯೋಧನರನ್ನು ಅವನು ಕೇವಲ ಕಪ್ಪು ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಿಲ್ಲ. ತನಗೆ ರಾಜ್ಯ ಬರದಿರಬಹುದಾದ ಸಹಜ ಮತ್ಸರ ಅವನನ್ನು ಪಾಂಡವರ ದ್ವೇಷಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವನು ಇತರರೊಡನೆ ಹೊಂದಿದ ಸಂಬಂಧ ಮಾನವೀಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಜಾತಿ–ಯುದ್ಧಗಳ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ಣ–ದುರ್ಯೋಧನರ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಪರ್ಶ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕೀಳಸ್ತರದವನೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದ್ದ ಕರ್ಣನಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಮೇಲುವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭ, ಅವನಿಗಾಗಿ ಇತರ ಹಲವರ ವೈಮನಸ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು, ಕೊನೆಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರಿಗಾಗಿ ಮರುಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ನೆಲದಾಸೆಯನ್ನು ತೊರೆದು ಛಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಡಿಯುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ.

ತಮ್ಮ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾದ ಪಂಪನ ಈ ಜಾಡನ್ನು ಮುಂದಿನ ಮುಖ್ಯ ಜೈನಕವಿಗಳು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ರನ್ನನೂ ತನ್ನ **'ಗದಾಯುದ್ಧ'**ದಲ್ಲಿ

ಸುಯೋಧನನ ಮಾನವೀಯ ಹೃದಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆನಂತರ ಬಂದ ನಾಗಚಂದ್ರ ತನ್ನ **'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ'**ದಲ್ಲಿ 'ಪರಾಂಗನಾವಿರತಿವ್ರತ'ವನ್ನು ತೊಟ್ಟ ರಾವಣನು ಸೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಂಡದ್ದು ವಿಧಿಯ ಸಂಚಿನಿಂದ. 'ಅಬ್ಧಿಯುಮೊರ್ಮೆ ಕಾಲವಶದಿಂದ ಮರ್ಯಾದೆಯಂ ದಾಂಟದೇ' ಎಂದು ರಾವಣನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ; ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾಗಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೂ ಮತ್ತೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ಅವನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ರಾಮನನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ವಾಸುದೇವ, ಅವನು ಯಾರಿಗೂ ಸೋಲಲಾರ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅವನ 'ಸಿಂಹನಾದ'ವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಕ್ಷಣ ಸೀತೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ; ಇದಾಗುವುದೂ ವಿಧಿ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ಮುಂದೆ ನಡೆಯಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ. ಮನುಷ್ಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು (ಅದು ವಿಧಿಯೋ ಅದೃಷ್ಟವೋ ಕಾಲವೋ) ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ಪರಿಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗೆ ಓದುಗರನ್ನು ಒಡ್ಡಬಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪ ಈ ಕಾವ್ಯದ್ದು. ಅದರಿಂದಲೇ ಬಿಎಂಶ್ರೀ ಅವರು ರಾವಣನದು ದುರಂತಪಾತ್ರ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು.

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆ ಮತ್ತು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದ ಜನ್ನನು ಇದರ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವೊಂದರ ಕಡೆಗೆ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹರಿಯಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಿರುಕಾವ್ಯವಾದ **'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ'**ಯು ವಾದಿರಾಜನ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯದ ಪುನಃಸೃಷ್ಟಿ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ 'ಅಹಿಂಸೆ'ಯ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ರಚಿತವಾದ ಈ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ಮಾನವ ಸಂವೇದನೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಆನುಷಂಗಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಇಲ್ಲಿನ ಅಮೃತಮತಿ–ಅಷ್ಟಾವಂಕರ ನಡುವಣ 'ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧ' ಪ್ರಣಯವು ಕಾಮದ ಕುರಿತು ಹೊಸ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಮಧುರಕಂಠದಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತಳಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಬಯಸುವುದೆನ್ನಲಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಡೆದಿದ್ದ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒದೆದು, ಕುರೂಪಿಯಾದವನನ್ನು ಒಲಿದು, ಅವನಿಗಾಗಿ ಅತ್ತೆ ಮತ್ತು ಗಂಡನನ್ನು ವಿಷವಿಕ್ಕಿ ಕೊಂದು, ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಪ್ರಿಯಕರನೊನೊಡನಿದ್ದುದು, ಅವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುದು ಅಚ್ಚರಿಯುಂಟು ಮಾಡುವಂಥದು. ಲೈಂಗಿಕಾರ್ಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಇದು ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತೆ ಇದನ್ನು 'ಕಾಮವಿಕಾರ' ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಪರ್ವರ್ಷನ್' ಅಲ್ಪಕಾಲದ್ದು,

ಆದರೆ ಅಮೃತಮತಿಯ ಒಲವು ನಿರಂತರವಾದದ್ದು, ಗಟ್ಟಿಯಾದದ್ದು, ಧೂಮಪ್ರಭೆಯಂತಹ ನರಕವನ್ನೆದುರಿಸಲೂ ಸಿದ್ಧಳಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವಂಥದು. ಇಂತಹ ಮೋಹ ಯಾಕೆ, ಹೇಗೆ, ಎಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನಾವರಿಸುತ್ತದೆ, ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇದು ಬೀಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು 'ಪರ' ಪುರುಷನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತಳಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದ್ದರೆ, ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾವ್ಯವಾದ **'ಅನಂತನಾಥಪುರಾಣ'**ದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸೊಬ್ಬನು 'ಅನೈತಿಕ' ಎನ್ನಲಾದ ಪರಿಯಲ್ಲಿ 'ಪರ'ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತು ತೀರ್ಥಂಕರನ ಪುರಾಣಚರಿತೆಯಾದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿನ ಆನುಷಂಗಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ, ಯಾವುದೋ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮವೊಂದರ ಕತೆಯಾದ, ವಸುಷೇಣ–ಸುನಂದೆ–ಚಂಡಶಾಸನರ ಪ್ರಸಂಗ ನಮ್ಮನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಚಂಡಶಾಸನನು ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ಗೆಳೆಯನಾದ ವಸುಷೇಣನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೆರೆಯಿಟ್ಟರೂ ಅವಳ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯವೆಸಗದೆ, ಅವಳನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡಿ ಅವಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಾಗ ಅವಳು ಎದೆಯೊಡೆದು ಸತ್ತುದರಿಂದ ತಾನೂ ಅವಳೊಡನೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡುವ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಅವನದನ್ನೂ ಕೇವಲ ಮೋಹ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಅವಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಕೊಡುವ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಮೃತಮತಿ ಮತ್ತು ಚಂಡಶಾಸನ ಇಬ್ಬರೂ ತಾವು ಒಲಿದವರ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿಸುವ ನಿಷ್ಠೆಯು ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದು. ಅಂದರೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮವು ನೇರವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ ಸರಳವಾದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಅದಮ್ಯಶಕ್ತಿ. ಆ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಹಾಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಚಿಂತನೆಯ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತವೆ.

ಈ ಮಧ್ಯೆ ಇಬ್ಬರು ಜೈನ ಚಂಪೂ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅತಿಬಳಕೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಮೊದಲನೆಯವನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೧೧೨ ರಲ್ಲಿ ಬರೆದ ನಯಸೇನನು ತನ್ನ **'ಧರ್ಮಾಮೃತ'** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಕಥೆಗಳ ಗೊಂಚಲಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ಪೊಸಗನ್ನಡದಿಂ ವ್ಯಾವರ್ಣಿಸುವೆಂ ಸತ್ಕೃತಿಯನೆಂದು ಕನ್ನಡಮಂ ಚಿಂತಿಸಿ ಕೂಡಲಾಜದಕ್ಕಟ ಮಿಸುಕದ ಸಕ್ಕದಮನಿಕ್ಕುವವನುಂ ಕವಿಯೇ॥" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ('ಧರ್ಮಾಮೃತ, ೧, ೪೧). ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ಕದ (ಸಂಸ್ಕೃತ) 'ಮಿಸುಕದ' ಭಾಷೆ, ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಸತ್ತ ನುಡಿ! ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ "ಬೆರೆಸಲ್ಕೆ

ತಕ್ಕುದೇ ಘೃತಮುಮಂ ತೈಲಮುಮಂ" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ತುಪ್ಪಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಎಣ್ಣೆಗೂ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಏಕೈಕ ಕಾವ್ಯವಾದ 'ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ'ವನ್ನು ಬರೆದ ಆಂಡಯ್ಯ. ಅವನಂತೂ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತೇನೆಂಬ ಪಣತೊಟ್ಟು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ದೇಸಿ ಶಬ್ದಗಳೊಡನೆ ಅದಾಗಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿದ್ದ ತದ್ಭವಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡದ್ದು. ಅಂದರೆ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟುದಲ್ಲದೆ, ಕನ್ನಡದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಂದಿನ ದೇಸೀ ಪರಂಪರೆಯ ಮಜಲೆಂದರೆ ಹರಿಹರಾದಿಗಳದು. ಆದರೆ ಇವರನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಕಾರಣದಿಂದ ನಡೆದ ವಚನ ಚಳವಳಿ. ಚಂಪೂ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ 'ದೇಸಿ'ಯ ತವಕ, ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವ ದೈವೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಯುದ್ಧಗಳಿಂದಾಗುವ ದುರಂತ ಈ ಎರಡೂ ಜನವಿರೋಧಿ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ – ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ – ಪಂಪನಾದ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಬಳಿಕ ಸ್ಫೋಟಿಸಿದ ವಚನ ಚಳವಳಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು. (ಇದರಿಂದ ಪಂಪನ ದೂರದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದನೆ ಎಂಥದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ) ಈ ಎರಡೂ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜನವಿರೋಧಿ ಪ್ರಮುಖಾಂಶಗಳು; ಅಸಮಾನತೆಯ ಬೀಜಗಳು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಚನ ಚಳವಳಿಯು (ಅದರ ಮಿತಿಗಳೇನೇ ಇರಲಿ) ಈ ಎರಡನ್ನೂ, ಜೊತೆಗೆ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ – ಮತ್ತೆ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ – ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿತು. 'ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬೀಜಮಂತ್ರದ ಈ ಚಳವಳಿಯು ಜಾತಿವಿಂಗಡಣೆ ಕೃತಕವಾದುದು ಎಂದು ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ, 'ನೆಲನಾಳ್ದನ ಹೆಣನೆಂದಡೆ ಒಂದಡಕೆಗೆ ಕೊಂಬುವರಿಲ್ಲ' ಎಂಬಂತಹ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜನ ದೈವಾಂಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಿತು. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಚಳವಳಿಯ ಒಂದು ಉಪಉತ್ಪನ್ನ. ಅಷ್ಟೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದು ವಚನಕಾರರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಳವೂ ಆದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತೆಂದೂ ಹಿಂದಿರುಗಿ ನೋಡಲೇ ಇಲ್ಲ.

ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೇ ಆ ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಹೊಸ ಜನ್ಮ ಪಡೆಯಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಲಿದಿದ್ದ 'ದೇಸಿ' ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿತು. ವಚನಗಳ ಕಾಲವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಮುಖ್ಯ ಕವಿಗಳೆಂದರೆ ಹರಿಹರ ಮತ್ತು ರಾಘವಾಂಕ. ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಹರಿಹರ ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜನ ಬಳಿ ನೌಕರನಾಗಿದ್ದವನು, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಂಪೆಗೆ ಬಂದ. ಅವನು ಮೊದಲು ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ **'ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣ'**ವನ್ನು ಬರೆದರೂ, ಮುಂದೆ ಕತೆ ಹೇಳಲು ಬಳಸಿದ್ದು ರಗಳೆಗಳನ್ನು. ವಸ್ತು, ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿ, ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪ, ಆಶಯ – ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸತನವನ್ನು – ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದುದನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಕಾಯಕಜೀವಿಗಳ ಗುಪ್ತಭಕ್ತಿ–ಕಾಯಕನಿಷ್ಠೆಗಳೇ ರಗಳೆಗಳ ಕಾವ್ಯವಸ್ತು, ನಡುಗನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸರಳ ಶೈಲಿ, ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆಗಳಿಲ್ಲದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಅಸಾಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ರೀತಿ ಅವನ ಕಾವ್ಯದ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳು. ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ ಬಂದರೂ ಅವನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶಿವಭಕ್ತನಾಗಿಯೇ ವಿನಾ ಅಧಿಕಾರಸಂಕೇತವಾಗಿಯಲ್ಲ. 'ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ರಗಳೆ'ಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿನ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನೋಡಬಹುದು: ಚೋಳರಾಜನು ನಿತ್ಯನೇಮಕ್ಕೆ ಹರನಾಲಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಶಿವನಿಗೆ "ದೇವಾನ್ನ ದಿವ್ಯಾನ್ನವಮೃತಾನ್ನಮಂ ಬಡಿಸಿ ಓವಿ ಸವಿ ಸಾಲಿಡುವ ಶಾಕಂಗಳಂ ಬಡಿಸಿ" "ಮೃಡನೆ ಆರಯ್" ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವನು ತಾನಿಟ್ಟ ಬೋನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ದನಿಕೇಳಲು ಜವನಿಕೆಗೆ ಕಿವಿಯೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹರ ಏನನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹತಾಶನಾದ ಅವನು ಕಿತ್ತಲಗನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿಕೊಂಡಾಗ ಹರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನು ಈಗಾಗಲೇ "ಓತು ಮಾದರ ಚೆನ್ನನೊಡನುಂಡೆವೆಲೆ ಚೋಳ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಚೋಳ "ಪರಮಂಗೆ ಉಣಲಿತ್ತ ಶರಣನಂ ನೋಡುವೆಂ" ಎಂದು ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಗುಡಿಸಿಲನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ; ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಲು ರಾಜನ ಚಾರರೂ ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ರಾಜ ಕೊನೆಗೂ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಗುಡಿಸಿಲಿಗೆ ಬಂದು ಅವನನ್ನು ಕಂಡಾಕ್ಷಣವೇ "ಇಳಿಪಿದಂ ಸರ್ವಾಂಗಮಂ ಚೆನ್ನನಂಘ್ರಿಯೊಳು." ಗಾಬರಿಗೊಂಡ ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನು "ಎನ್ನ ಕುಲಮಂ ನೋಡದೆಯ್ದುವ್ವರೇ ದೇವ" ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಚೋಳನು "ದೇವದೇವನೊಲಿದ ಜಾತಿಯೆ ಜಾತಿ ಸತ್ಕುಲಂ ಘನಮಹಿಮನೊಲಿದ ಜಾತಿಯೆ ಜಾತಿ ನಿರ್ಮಲಂ" ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರೆ ಕುಲಜರು" ಎಂಬ ಬಸವನ ಮಾತು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವುದು ಸಹಜ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯತ್ವದ ನಿರ್ಮಲತೆಯ ಮುಂದೆ ಮಣಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಜರು ಪದವಿಯಿಂದ ರಾಜರೇ ಹೊರತು ದರ್ಪದಿಂದಲ್ಲ.

ರಾಘವಾಂಕನೂ ಹಾಗೆಯೇ, ತನ್ನ ಸೋದರಮಾವ ಹರಿಹರನಂತೆಯೇ, ಹೊಸ ಆಶಯದೊಡನೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದ; ಅವನ ಬೇರೆಯ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಪಕ್ವವೂ ಹೃದ್ಯವೂ ಆದ ಕೃತಿಯಾದ **'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ'**ದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತೆರೆದು ತೋರಿಸಿದ್ದೆಂದರೆ ಜಾತಿಯ ಅರ್ಥಹೀನತೆ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವದ ಟೊಳ್ಳುತನ ಹಾಗೂ ಗಟ್ಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದು ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನು. ಅಲ್ಲದೆ 'ಹರನೆಂಬುದೆ ಸತ್ಯ, ಸತ್ಯವೆಂಬುದೆ ಹರನು' ಎಂಬ ದರ್ಶನದ ಆಶಯ ಹೊತ್ತ ಈ ಕಾವ್ಯ ದೇವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಹೊಸ ಬಗೆಯಿಂದ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೇ ದೇವರೆಂಬ ಮಾತಿದೆಯಲ್ಲ! ಆದರೆ ಸತ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೋ ಇರುವುದಲ್ಲ, ತಾನು ಆಗಬೇಕಾದುದು ಎಂಬುದು ಆ ಕಾಣ್ಕೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಸತ್ಯಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಅವನು ಮನುಷ್ಯ ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ: ರಾಜ್ಯ, ವಂಶದ ಹಿರಿಮೆ, ಸತಿಸುತ ಮೋಹ, ಸ್ವಜಾತಿಪ್ರೇಮ, ಕೊನೆಗೆ ಕರ್ತವ್ಯಪಾಲನೆಗಾಗಿ ಮಗನ ಹೆಣವನ್ನೂ ದಹಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡದ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ತಾನಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬಂದರೂ ಕರ್ತವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಬಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅವನದಾದಾಗಲೇ ಅವನಿಗೆ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರ(ಸತ್ಯ)ದರ್ಶನವಾಗುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಏನು? ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯವು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಚನಕಾರರು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟ ಜಾತಿದೂರವಾದ ಹಾಗೂ ಕರ್ತವ್ಯನಿಷ್ಠವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಕಾವ್ಯ'ವೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು.

ಈ ಕವಿಗಳಿದ್ದ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಬಳಿಕ ಬಂದದ್ದು ವೀರಶೈವ ಪುರಾಣಗಳ ರಚನೆಯ ಯುಗ. **'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'** ಎಂಬ ಅದ್ಭುತ ಕೃತಿಯು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕ್ರೋಡೀಕರಣವನ್ನು ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಮಾಡಿದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಎಂಬ ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಜೀವವೊಂದರ ಪಯಣಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ (ಈ ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ದೀರ್ಘ

ವಿವೇಚನೆ ಮುಂದಿದೆ). ಜೊತೆಗೆ, ಅದರ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳ ಒಂದೆ ಸಮುದಾಯಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದೂ ಅಪೂರ್ವ ಸಂಗತಿ. ಚಾಮರಸನ **'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'**ಯಂತಹ ಪುರಾಣಗಳು ಜನಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಂಬುಗೆಯ ಮೌಲ್ಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ತೊಡಗಿದವು. ಈ ಕಾಲದ ವಚನರಚನೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಠಶಾಹಿಗೆ ಒಳಗಾದರೂ, ಮುಂದೆ ತತ್ವಪದಗಳ ರಚನಗೆ ಅಡಿಪಾಯ ಹಾಕಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವಂತಾದದ್ದು ವಿಶೇಷ. (ನಾನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಿಯವಾದ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವು ಜನಪರತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದವು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನೇ ಹೊರತು, ಅವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನಲ್ಲ)

ಈ ಹಂತದ ಮುಂದಿನದು ವಿಜಯನಗರದಂತಹ ಬಲಿಷ್ಠ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೊಂದರ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯರಚನೆ. ಒಂದೆಡೆ ಚಾಮರಸ–ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಂತಹ ಕವಿಗಳೂ, ಹತ್ತಾರು ಹರಿದಾಸರೂ ರಾಜಶಾಹಿಯ ನೆರಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆ ಚಂಪೂ ನಂತರ ರಾಜನನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಆರಾಧನಾಭಾವದಿಂದ ನೋಡಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ರಾಜನನ್ನು ಹೊಗಳಿದ ಕವಿಗಳು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯವರು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಳಗಿನವರು. ಮಿಕ್ಕವರು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಯವರು. ಹರಿದಾಸ ಪರಂಪರೆಯ ವ್ಯಕ್ತ ಮೌಲ್ಯಗಳೇನೇ ಇರಲಿ ಅದು ಜನತೆಯ ಮನೆ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಹಾಡಿ ಕುಣಿದದ್ದೂ, ಕನ್ನಡದ ಗೇಯತೆಯನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟದ್ದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಹರಿದಾಸರು ಒಪ್ಪಿತ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ದ್ವೈತದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದರೂ, ಕನಕದಾಸನು ಅದನ್ನು **'ರಾಮಧಾನ್ಯಚರಿತೆ'**ಯಲ್ಲಿನ ಧಾನ್ಯಗಳ ರೂಪಕದಿಂದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ, ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬರೆದು ಮೊದಲ ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯಾದುದು ಅದ್ಭುತ ಸನ್ನಿವೇಶ. ಹಾಗೆಯೇ ನಂಜುಂಡಕವಿಯಂಥವರು ಜಾನಪದ ಛಂದಸ್ಸಾದ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ದೀರ್ಘ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೂ, ಜಾನಪದ ವೀರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕಾವ್ಯನಾಯಕನಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನರ ಕಡೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದರ ಸೂಚಕ.

ಮುಂದೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜನಂತಹ ರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತೆ ಹೋದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮನಂತಹ ಸೇವಕವೃತ್ತಿಯ

ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಿಗೂ ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಎಡೆಯಾಯಿತೆಂಬುದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿ. ಆ ಮುಂದೆ ಹೆಳವನಕಟ್ಟೆ ಗಿರಿಯಮ್ಮನಂತಹ ಹಲವರು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡುವಂತಾದುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೂ ಒಳಗಾಗದ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸರ್ವಜ್ಞ ಕನ್ನಡ ಜನಮನದ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ವಿವೇಕದ ದನಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಪಸರಿಸಿದುದು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನರಿಂದಲೇ ಹೊಮ್ಮಿದುದರ ಸಂಕೇತ; ಜನಪದ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟಗಳ ಮಿಲನದ ಸಂದರ್ಭ. ಆವರೆಗೆ ಬಹುಪಾಲು ಧರ್ಮದ ಬೊಗಸೆಯಲ್ಲೇ ಬೆಳೆದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ಅಪರೂಪವಾಗಿತ್ತು; ಮುಂದೆ ಅದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು, ಕೆಂಪುನಾರಾಯಣನಂಥವನು ಪೂರ್ತಿ ಲೌಕಿಕವೆಂಬಂತಹ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದ **'ಮುದ್ರಾಮಂಜೂಷ'**ವು ಆಧುನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸೆಕ್ಯೂಲರ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಬಾಗಿಲು ತಟ್ಟಿತು. ಆನಂತರ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನೋದೃಷ್ಟಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಗಿ, ಒಂದೆಡೆ ಸೆಕ್ಯೂಲರ್ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಪ್ರಕಾರವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಲು ತೊಡಗಿ ನೂರಾರು ಹಕ್ಕಿಗಳು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಚಿಂವುಗುಟ್ಟುವ ಬೆಳಗು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟ್ಟಗಳಾದ ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ, ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ಆ ಮುಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊಸತನವನ್ನೂ, ಜನಪರತೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡುದು ರೋಚಕ ಇತಿಹಾಸ. ಈಗಿನ ಜಾಗತೀಕರಣದ ದಟ್ಟ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣದ ಅಮಲಿನ ನಡುವೆಯೂ ಗಮನಾರ್ಹವೆನಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೋಭಾವ, ದೇಸೀಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಜನತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಕಳಕಳಿ.

●

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಗ್ರಂಥ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸ್ವತಂತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥ. ಲಕ್ಷ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅಂದರೆ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಗಣನೀಯ ಹಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಗಣ್ಯ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲೂ ಈ ಕೃತಿಯು ಗಣನೀಯ ನೆರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳು, ಅಲಂಕಾರಾದಿ ಕಾವ್ಯಪರಿಕರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'**ವು ಮುಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಿರಲೂ ಸಾಕು; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆಗಿಯೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ವು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿ ಹಾಗೂ ತೋರಿದ ದಾರಿದೀಪ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಣನೀಯ ಸ್ಥಾನವಿದೆ.

'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ವು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ನೃಪತುಂಗನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುದು ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ಅಂಶ. ಆವನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲವು

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೮೧೪ ರಿಂದ ೮೭೭; ಅಂದರೆ ಅವನು ೬೫ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಮೋಘವರ್ಷ ನೃಪತುಂಗನನ್ನು ಅತಿಶಯಧವಳ, ಲಕ್ಷ್ಮೀವಲ್ಲಭ, ಪೃಥ್ವೀವಲ್ಲಭ, ಕೃತಕೃತ್ಯಮಲ್ಲ, ವೀರನಾರಾಯಣ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನು ಹೀಗಾಗಲು ಕಾರಣ ಒಂದೇ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅವನು ಒಳಗಿನ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುಗಳ ಜೊತೆ ಹೋರಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಸದೆಬಡಿದದ್ದು. ಅವನ ರಾಜಕೀಯದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಯಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ 'ರಾಜಕೀಯಧ್ವನಿ'. ಇಂತಹ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಭಾಜನನಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಹಿಡಿಸಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೮೬೦ ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃ ಯಾರು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ದೊಡ್ಡ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬಹಳ ಕಾಲ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ೧೮೯೮ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕೆ.ಬಿ. ಪಾಠಕರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ವಾದವಿವಾದಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದು ಈಗ ಒಂದು ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ತಲುಪಿದಂತಾಗಿದೆ. ಡಾ। ಜೆ. ಎಫ್. ಫ್ಲೀಟ್ ೧೯೦೪ ರಲ್ಲಿ **'ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವರಿ'**ಯಲ್ಲಿ 'ಕವೀಶ್ವರನ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃ ನೃಪತುಂಗನ ಸಭಾಸದ 'ಕವೀಶ್ವರ' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿದರು. ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು "ಗ್ರಂಥವು ನೃಪತುಂಗ ಕೃತವೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ ಶ್ರೀವಿಜಯಕೃತವೋ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ" ಎಂಬ ಸಕಾರಣವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರು; ಜೊತೆಗೆ ನೃಪತುಂಗನಿಗೇ ಶ್ರೀವಿಜಯ ಎಂಬ ಬಿರುದಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂದೂ ಸಂದೇಹಿಸಿದರು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಕರ್ತೃವು ನೃಪತುಂಗ, ಕವೀಶ್ವರ, ಶ್ರೀವಿಜಯ ಎಂಬ ಮೂರು ವಾದಗಳು ಎದ್ದುವು. ಹಲವಾರು ಮಂದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಮೂರು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಾದಿಸಿದರು. ಕವೀಶ್ವರನ ಕೃರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದವರು ಫ್ಲೀಟ್ ಅವರಲ್ಲದೆ, ಆ ಮುಂದೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಎ. ವೆಂಕಟರಾವ್ ಮತ್ತು ಎಚ್. ಶೇಷಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರುಗಳು. ನೃಪತುಂಗನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದವರು ನಾ. ಶ್ರೀ. ರಾಜಪುರೋಹಿತ, ಡಿ.ಕೆ. ಭೀಮಸೇನರಾವ್, ಎಸ್. ಸಿ. ನಂದೀಮಠ, ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಭೀಮರಾವ್ ಚಿಟಗುಪ್ಪಿ ಅವರುಗಳು. ಆದರೆ ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ, ಎ. ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ,

ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಎಂ. ವೀ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಇವರು ಶ್ರೀವಿಜಯಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದವರು.

ಅವರೆಗೆ ದೊರಕಿದ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೂ ಕಲೆಹಾಕಿ ತುಂಬ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರತಿ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತುಂಬ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೊಡನೆ ಪ್ರೊ। ಎಂ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರು ೧೯೬೮ ರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆವೃತ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ, ಅದರ 'ಪೀಠಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃ ಶ್ರೀವಿಜಯನೇ ಎಂದು ಖಚಿತವೆನ್ನುವಂತೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಅವರ ವಾದದ ಸಾರಾಂಶ ಇಂತಿದೆ: ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಕವಿಗಳು ಶ್ರೀವಿಜಯನ ಹೆಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಅವೆಲ್ಲ ಶ್ರೀವಿಜಯನು 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದ ಕರ್ತೃ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರಗಳಾಗಲಾರವಾದರೂ, ದುರ್ಗಸಿಂಹನು ಹೇಳುವ 'ಶ್ರೀವಿಜಯರ ಕವಿಮಾರ್ಗಂ' ಎಂಬ ಮಾತು ಈ ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಕರ್ತೃಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೇಶಿರಾಜನು ತನ್ನ 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'ದ ಲಕ್ಷ್ಯಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ಕವಿಯವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರೀವಿಜಯನವೂ ಇವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದ ಪದ್ಯಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶ್ರೀವಿಜಯನೇ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃ ಎನ್ನಲು ಪ್ರಬಲ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ರೀವಿಜಯನು ನೃಪತುಂಗನ ಸಭಾಸದನಾಗುವ ಮೊದಲೇ ತನ್ನ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದು ಮಾನ್ಯಖೇಟವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಅತಿಶಯಧವಳನ ಸಭಾಸದರ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಮೊದಲ ಮೂರು ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕಗಳು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲೆರಡರಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೂ ನೃಪತುಂಗನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ; ಗ್ರಂಥದುದ್ದಕ್ಕೂ ನೃಪತುಂಗಪರವಾದ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಉಕ್ತಿಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಕೊನೆಯ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ "ನೃಪತುಂಗದೇವಾನುಮತಮಪ್ಪ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದೊಳ್" ಎಂಬ ಮಾತಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ನೃಪತುಂಗನ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು; ಹಾಗಾಗಿ ವಿದ್ವತ್ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಗೊಂಡ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ನೃಪತುಂಗನು ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ. ಮೂರೂ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳ ಕೊನೆಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ "ಕವಿಪ್ರಕರಂ ಶ್ರೀವಿಜಯಪ್ರಭೂತಮಮಂ", "ಶ್ರೀವಿಜಯ ಪ್ರಭೂತಮುದಮಂ", ಮತ್ತು "ಪರಮ ಶ್ರೀವಿಜಯಪ್ರಭೂತಿಜಯಶಂ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀವಿಜಯನಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು–ಉತ್ಪನ್ನವಾದದ್ದು–ಜನಿಸಿದ್ದು–ನಿರ್ಮಾಣವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವು. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅನೇಕ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ

ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ "‥ ‥ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗವಂತೂ ಶ್ರೀವಿಜಯಕೃತ; ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿ ಬಿದ್ದಿರುವುದು ನೃಪತುಂಗದೇವಮತ" ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದ ಈಗ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ('**ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**', ಕಿರಿಯ ಆವೃತ್ತಿಯ ಪೀಠಿಕೆ, ೧೯೭೪).

ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೃಪತುಂಗನ ಅಕಾಂಕ್ಷೆ – ಅಭಿಮತ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ, ಆತನ ಅಂತಿಮ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಹೊರಬಂದಿದೆ. ಪಠ್ಯರಚನೆಯು ಶ್ರೀವಿಜಯನದೇ ಅಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮ ಅಧಿಕೃತ ಮುದ್ರೆಯು ರಾಜ ನೃಪತುಂಗನದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ನೃಪತುಂಗದೇವಾನುಮತಮಪ್ಪ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದೊಳ್" ಎಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯೆಂಬಂತೆ ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ "ನೃಪತುಂಗದೇವ ಮಾರ್ಗ" "ಅತಿಯಶಯಧವಳೋಕ್ತಿ ಕ್ರಮ" ಮತ್ತು "ನರಲೋಕಚಂದ್ರ ಮತ" ಎಂಬ ಪದಗಳು ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿವೆ. ಎಂದರೆ ಕವಿಯ ರಚನೆಗೆ ನೃಪತುಂಗನ ಒಪ್ಪಿತ ಮುದ್ರೆಯೂ ಬಿದ್ದಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹಲವು ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಎಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೋ ಅಂತೆಯೇ ಇದರ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೂ ಸಹ ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು 'ಕವಿಗಳ ರಾಜಮಾರ್ಗ', ಎಂದರೆ ಮುಂದಿನ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಕೃತಿಕಾರ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ರಾಜಮಾರ್ಗ ಎಂದೋ; 'ಕವಿರಾಜರ ಮಾರ್ಗ' ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಅನುಸರಿಸಿದ ರಾಜಮಾರ್ಗ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ರಾಜಮಾರ್ಗ ಎಂದೋ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಕೆ. ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದುವರಿದು ಇದು ಕವಿಯೂ ರಾಜನೂ ಕೂಡಿ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಮಾರ್ಗ, ಎಂದರೆ ಕವಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಹುಡುಕಾಟ ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಂದು ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುವುದಾಗಿತ್ತು, ಆಡಳಿತಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. 'ನೃಪತುಂಗದೇವಾನುಮತಮಪ್ಪ' ಎಂಬಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜನ ಒಪ್ಪಿಗೆ ದೊರೆತಿತ್ತು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಜನಿಂದ ಉಪಕೃತನಾದ

ಅಥವಾ ಪೋಷಿತನಾದ ಕವಿಗೆ ರಾಜನ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೇ ಹೊರತು ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ರಾಜಾಜ್ಞೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತೇ ಅಥವಾ ಮಾಡಬಹುದೇ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದ ಆದ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥವಾದ ಈ ಕೃತಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಚನೆಯಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗವು ದಂಡಿಯ **'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'** ಮತ್ತು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾಮಹನ **'ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರ'** ಇವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೂ ಮೂಲ ಅವಲಂಬನೆಯ ಯಥಾನುಕರಣವಾಗದೆ, ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ, ಸ್ವತಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಅದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿರುವ ಒಟ್ಟು ಪದ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೫೩೬: ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಿವೆ: (೧) ದೋಷಾದೋಷಾನುವರ್ಣನ (೨) ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರವರ್ಣನಿರ್ಣಯ ಮತ್ತು (೩) ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರಪ್ರಕರಣ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ೧೫೦, ೧೫೫, ಹಾಗೂ ೨೩೧ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೪೫ ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ಭಾಮಹನ 'ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರ'ವೂ, ೨೩೦ ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'ವೂ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಭಾಗ ಸ್ವಂತ ರಚನೆ, ಅವನು ದಂಡಿ ಭಾಮಹರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವಷ್ಟು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಪದಶಃ ಅನುವಾದ ಮಾಡದೆ ಅವುಗಳ ಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಯ ಪದ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಅವನ ಸ್ವಯಂಪ್ರತಿಭೆಯ ಪ್ರಕಾಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಕೊಡುವಾಗ ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸದೆ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸಹ ಮಾರ್ಗಕಾರನ ವಿಶೇಷತೆಯಾಗಿದೆ..

ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ: ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ' ಮತ್ತು ಭಾಮಹನ 'ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರ' ಇವೇ ಆಧಾರಗಳು; ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಇವನು ಮಕ್ಕಿಕಾಮಕ್ಕಿ ಅನುಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥವೊಂದು ಹೊರಬರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾದ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯಿರಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಈ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಬರಲು ಕಾರಣ ಆ ಹಿಂದಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆ; ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಯೇ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಲಕ್ಷಣಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ತನ್ನದೇ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೂ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪುಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ

ಎಂಬುದು 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ಕಾರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಅವನಿಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಆತ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾನೆ: "ಸಕ್ಕದಮುಂ ಪಾಗದಮುಮದಕ್ಕುಂ ಬಗೆದಂತೆ ಸಮಱೆ ಪೇೞಲ್ ಮುನ್ನಂ । ನಿಕ್ಕುವಮೊಳವಪ್ಪುದಱೆಂ ತಕ್ಕಂತವಱ ಲಕ್ಷ್ಯಮುಂ ಲಕ್ಷಣಮುಂ ॥" (ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಾದರೆ ಆ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯಗ್ರಂಥಗಳಂತೆ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥಗಳೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ಪರಮಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಆ ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣ ಪ್ರಬಂಧಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಸುಗಮವಾಗಿದ್ದುದು" – ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ). "ಅರಿದಾದಂ ಕನ್ನಡದೊಳ್ತಿರಿಕೊಱೆಗೊಂಡಱೆಯೆ ಪೇೞ್ವೆನೆಂಬುದಿದಾರ್ಗಂ। ಪರಮಾಚಾರ್ಯರವೋಲ್ ಸ್ಥಿರಲಱೆಯಲ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ನಾಡವರೋಜರ್ ॥" ("ಅವರಿವರನ್ನು ಕೇಳಿಯಾದರೂ ತಿಳಿದು ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳೋಣವೆಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಕನ್ನಡದ ಓಜರೂ ಅವರಷ್ಟು ಬಲ್ಲಿದರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ" – ಎಂ. ವಿ. ಸೀ: (**ಕವಿರಾಮಾ** ೧. ೪೧–೪೨). ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಪ್ರಕಾರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯ ಬೆಳೆದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರು ಇರಲಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಾನು ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಈ ಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಎಂತೋ ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ತನ್ನ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದಂಡಿ–ಭಾಮಹರ ಅನುಸರಣೆ, ಉಳಿದೆಡೆ ತನ್ನದೇ ವಿವೇಚನೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು ೫೩೬ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ೨೭೫ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ಅನುಸರಣೆ, ಉಳಿದೆಡೆ ಸ್ವಂತ ರಚನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಗಕಾರನದು ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಹ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹೊಣೆ.

ಪ್ರಥಮ ಪರಿಚ್ಛೇದ – ದೋಷಾದೋಷಾನುವರ್ಣನ ನಿರ್ಣಯ

ಗ್ರಂಥವು ಮೂರು ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು: ಮೊದಲ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ೧೫೦ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಭಾಗದ ಹಲವಾರು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನುಡಿ–ನಾಡು–ನಾಡವರ

ಬಗ್ಗೆ ಕೃತಿಕಾರನ ವಿವೇಚನೆಯಿದ್ದರೆ ಮುಂದಿನ ಭಾಗ ಮೊದಲ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ವಿಷಯವಾದ ದೋಷಾದೋಷಾನುವರ್ಣನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು.

ಪ್ರಾರ್ಥನಾಪದ್ಯಗಳ ವಿಶೇಷ: ಗ್ರಂಥದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಂಗಳ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ, ಆನಂತರ ಸರಸ್ವತೀ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಿದೆ (ಇದು, ಅಂದರೆ ಮೂರನೆಯ ಪದ್ಯವು ದಂಡಿಯ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾನುವಾದ). ಆದರೆ ಮೊದಲೆರಡು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (೧, ೧–೨) ಕೃತಿಕಾರನ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. "ನೀತಿನಿರಂತರನೂ, ಉದಾರನೂ, ಕೃತಕೃತ್ಯಮಲ್ಲನೂ, ಅಪ್ರತಿಹತವಿಕ್ರಮನೂ ವೀರನಾರಾಯಣನೂ ಆದ ಅತಿಶಯಧವಳನು ನಮಗೆ ಅತರ್ಕಿತೋಪಸ್ಥಿತ ಪ್ರತಾಪೋದಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಿ" ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಈ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಪ್ರತಾಪೋದಯವನ್ನು ಮಾಡುವವನು 'ವೀರ'ನಾರಾಯಣನಾದ ಅತಿಶಯಧವಳ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'ದ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಾರ್ಥನಾಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (**ಪಂಪಭಾ**: ೧, ೧–೪) ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ "ಉದಾತ್ತ ನಾರಾಯಣನಾದ ದೇವನೆಮಗೀಗರಿಕೇಸರಿ ಸೌಖ್ಯಕೋಟಿಯಂ" ಎಂದೂ; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ "ಉದಾರ ಮಹೇಶ್ವರನೀಗೆ ಭೋಗಮಂ" ಎಂದೂ; ಮೂರನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಚಂಡ ಮಾರ್ತಾಂಡನಲರ್ಚುಗೆನ್ನ ಹೃದಯಾಂಬುಜಮಂ ನಿಜವಾಙ್ಮರೀಚಿಯಿಂ" ಎಂದೂ; ಹಾಗೂ ನಾಲ್ಕನೆಯದರಲ್ಲಿ "ಸಹಜಮನೋಜನೋಜನೆಮಗೀಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ರತೋತ್ಸವಂಗಳಂ" ಎಂದೂ ಕವಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೈದಿಕ ದೇವರು ನಾರಾಯಣನಾದರೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತ 'ಉದಾತ್ತ ನಾರಾಯಣ'; ಅವನು ಮಹೇಶ್ವರನಾದರೆ, ತನ್ನ ಪ್ರಭು 'ಉದಾರ ಮಹೇಶ್ವರ'; ಆತ ಚಂಡವಿರೋಧಿಯಾದರೆ ತನ್ನ ಯಜಮಾನ 'ಪ್ರಚಂಡ ಮಾರ್ತಾಂಡ'; ಹಾಗೆಯೇ ಮೂಲದವನು ಮನೋಜನಾದರೆ, ತನ್ನೊಡೆಯ 'ಸಹಜಮನೋಜನೋಜ'.

ಮೊದಲ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ೫ ಮತ್ತು ೬ ನೆಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರ ಸ್ವವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತಿದೆ: ತಾನು ವ್ಯಾಕರಣ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತನಾಗದಿದ್ದರೆ ನೃಪತುಂಗನ ನಗರವನ್ನೇಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕ ತಾನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಮಾನ್ಯಖೇಟಕ್ಕೆ ಬಂದವನೆಂದೂ, ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತನೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಕನ್ನಡ ನಾಡು ನುಡಿ ನಾಡವರುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಮಾನ: ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗವು ನಾಡುನುಡಿಗಳ ಅಭಿಮಾನದ ಗಣಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ. ಹಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡು ನುಡಿ ಜನಪದರ ಬಗ್ಗೆ ಅತೀವ ಅಭಿಮಾನದ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ "ಕಾವೇರಿಯಿಂದಮಾ ಗೋದಾವರಿವರಮಿರ್ಪ ನಾಡದಾ ಕನ್ನಡದೊಳ್ ಭಾವಿಸಿದ ಜನಪದಂ ವಸುಧಾವಳಯವಿಲೀನ ವಿಶದ ವಿಷಯ ವಿಶೇಷಂ" ಪದ್ಯವು ನಾಡಿನ ವಿಶಾಲತೆ ಮತ್ತದರಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನಪಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡು ವಸುಧಾವಳಯದ ಭಾಗ ಎನ್ನುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತಾವುದೋ ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಗ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ; ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಗಕಾರನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ನಾಡಿನ ತಿರುಳ ಭಾಗವನ್ನವನು ಕಿಸುವೊಟಲು (ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲು), ಕೊಪಣ ನಗರ (ಕೊಪ್ಪಳ), ಪುಲಿಗೆಜೆ (ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ) ಹಾಗೂ ಒಂಕುಂದ (ಒಕ್ಕುಂದ)ಗಳ ನಡುವಣ ಭಾಗ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೋದಿದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪಂಪನು ಹೇಳುವ "ರಾಜದ್ರಾಜಕಮೆನಿಸಿದ ಸಾಜದ ಪುಲಿಗೆಜೆಯ ತಿರುಳ ಕನ್ನಡದೊಳ್ ನಿರ್ವ್ಯಾಜದೆಸಕದೊಳೆ ಪುದಿದೊಂದೋಜೆಯ ಬಲದಿನಿಯ ಕವಿತೆ ಪಂಪನ ಕವಿತೇ" (**ಪಂಪಭಾರತ,** ೧೪. ೫೮) ಎಂಬ ಮಾತು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀವಿಜಯ 'ಕನ್ನಡದ ತಿರುಳ್' ಎಂದರೆ ಪಂಪ 'ತಿರುಳ ಕನ್ನಡ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆಗಿನ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯವೋ ಅಥವಾ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಪಂಪನೂ ಆ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಲು ಕಾರಣವಾಯಿತೋ! (೧. ೩೬-೩೭)

ಕನ್ನಡ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೀವಿಜಯನದು ತುಂಬು ಅಭಿಮಾನ. ಅವರು ಹದವರಿತು ನುಡಿಯುವವರು, ಬೇರೆಯವರು ಮಾತಾಡಿದುದನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಬಲ್ಲವರು, ಚದುರರು, "ಕುಜಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿಗಳ್" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. 'ಕುಜಿತು ಓದು' ಎಂಬ ಮಾತು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ 'ಕುಜಿತವರಲ್ಲದೆ' ಇತರರೂ ತಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜಾಣರು, ಇತರರ ಹಾಗಿರಲಿ ಮೂಕರೂ ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಕವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವವರು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (೧. ೩೮-೪). 'ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗಪರಿಣತಮತಿ' ಎಂದರೇನು? ಕನ್ನಡಿಗರು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಬಲ್ಲವರೆಂದು ಈ ಮಾತು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಜನಪದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದೇ? ಅಥವಾ ಪ್ರಯೋಗ ಎಂಬುದು ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಎಂಬುದರ ಬದಲು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೇ? ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯ ಬಗೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಕಾರಣಗಳು: ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಯದವರು, ಕಲಿತವರು, ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧ ಮಟ್ಟಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದವರುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೃಗಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಪ್ರಗಲ್ಭವಚನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ' ಇರುತ್ತದೆ; ಅಂತಹ ಅಶ್ರುತಜನರು ಗುಣದೋಷಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅಂತಹವರು ಕಾಳುಕಡ್ಡಿಹುಲ್ಲುಗಳನ್ನು ('ತೃಣಸಸ್ಯಘಾಸ') ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮೃಗಗಳಂತೆ. ಯಾರು ಕಲಿತು ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಗಳಿಸಿರುತ್ತಾನೋ ಅಂತಹವನಿಗಲ್ಲದೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಡಗನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (೧. ೭–೮). ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿದೆ: ಇತರರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಬಲ್ಲವನು ಕೇವಲ ಅನುಕರಣಶೀಲ; ತಾನು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲವನು **'ಮಾತಱಿ'**ವವನು; ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹಿರಿದರ್ಥವನ್ನು ಉಕ್ಕಿಸಬಲ್ಲವನು **'ನಿಪುಣ'**; ಆಡುವ ಮಾತನ್ನು ಛಂದೋಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಟ್ಟಬಲ್ಲವನು **'ಜಾಣ'**; ಹಿಂದಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠಕೃತಿಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ತಾನೂ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಬಲ್ಲವನು **'ಬಲ್ಲ'**. ಈ ವಿವರಣೆಯ ಮಾತುಗಳ ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಸ್ವಂತರಚನೆಯಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ (೧. ೧೫–೧೬).

ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪ: ೧೧ ನೆಯ ಪದ್ಯವು ದಂಡಿಯ "ನೈಸರ್ಗಿಕೀ ಚ ಪ್ರತಿಭಾ ಶ್ರುತಂ ಚ ಬಹು ನಿರ್ಮಲಂ। ಅಮಂದಶ್ಚಾಭಿಯೋಗೋಸ್ಯಾಃ ಕಾರಣಂ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪದಃ॥" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿನ ಭಾವದೊಡನೆ ಹೊಸ ಅಂಶವನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ವಾಗ್ವಿದಗ್ಧತೆ'ಗೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭೆ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಈತ 'ಪರಮಬುಧಜನ ಉಪಾಸನೆ'ಯ ಬಗೆಗೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (೧. ೨೨)

ಮೊದಲ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ೨೧ ನೆಯ ಪದ್ಯವು ಭಾಮಹನ 'ಶಬ್ದಾರ್ಥೌ ಸಹಿತೌ ಕಾವ್ಯಂ' ಎಂಬ ಮತ್ತು ದಂಡಿಯ 'ತಾವದಿಷ್ಟಾರ್ಥವ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಾ ಪದಾವಲೀ ಕಾವ್ಯಂ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳೆಡರನ್ನೂ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದಂತೆ "ಕವಿಭಾವಕೃತಾನೇಕ ಪ್ರವಿಭಾಗ ವಿವಿಕ್ತ ಸೂಕ್ತಮಾರ್ಗಂ ಕಾವ್ಯಂ ಸವಿಶೇಷ ಶಬ್ದರಚನಂ ವಿವಿಧಾರ್ಥವ್ಯಕ್ತಿ ವರ್ತಿತಾಲಂಕಾರಂ" (ಬಗೆಬಗೆಯ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕಟಿಸುವಂತೆ ವಿಶೇಷ ಹಾಗೂ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಸೂಕ್ತಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಕವಿಭಾವವೇ ಕಾವ್ಯ) ಎಂದು ಕಾವ್ಯದ ವಿಸ್ತೃತ ಸೂತ್ರವೊಂದನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪುರುಷನೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ

(೧. ೨೩). ಕಾವ್ಯಪುರುಷನ ಎರಡು ಭಾಗಗಳೆಂದರೆ ಅಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ಶರೀರ ಎಂಬ ಎರಡು ಪರಿಕರಗಳು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ (೧. ೨೪). (ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಕೃತಿವಧು' 'ಕೃತಿನಾರಿ' ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ). ಕಾವ್ಯದ ಶರೀರವು ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯವು ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಪದಪಾದ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಅರ್ಥವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಗದ್ಯ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ (ಮುಂದೆ "ಪದ್ಯಂ ಸಮಸ್ತ ಜನತಾಹೃದ್ಯಂ ಪದವಿದಿತಪಾದನಿಯಮ ನಿವೇದ್ಯಂ" ಎನ್ನುತ್ತದೆ – ೧. ೩೦). ಮುಂದೆ 'ಸದಮಳ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ ಹರ್ಷಚರಿತ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇವಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ (೧. ೨೬). ಸಮಸಂಸ್ಕೃತ ಎನ್ನುವುದು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪದ; ಹೀಗಾಗಿ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೇನೆಂಬುದು ತೊಡಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಜನ: ಇದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಪರಮಕವಿಗಳ ಕೃತಿಗಳು ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯ, ಹಿತಕರ–ಅಹಿತಕರ, ಸುಖಕರ–ದುಃಖೋಪಾತ್ತ ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ; ಕವೀಶರ ರಚನೆಗಳು ಸಹೃದಯನಿಗೆ ಲೌಕಿಕ–ಪಾರಲೌಕಿಕಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿವೇಚನೆ, ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಕವಿಗೆ ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಕೀರ್ತಿ ದೊರೆಯುವುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ (೧.೨೦). ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ 'ಆನಂದ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಭಾಮಹನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರೀತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ; ಅದನ್ನು ಡಾ। ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಳು 'ಆನಂದ' ಎಂದೇ ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳು: ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ರಚನೆಯನ್ನು **ಗದ್ಯಕಥಾ** ಎಂದು ಚಿರಂತನಾಚಾರ್ಯರುಗಳು ಕರೆಯುವರೆನ್ನುತ್ತದೆ ಮಾರ್ಗ (೧. ೨೭). ಅಂದರೆ ಗದ್ಯಕಥಾ ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದೇ **'ಚಂಪೂ'** ಇರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ತನ್ನ ಕೃತಿಗೆ ಆಕರ ಮತ್ತು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'ವನ್ನು. ದಂಡಿಯು

ಮೊದಲಿಗೆ ಚಂಪೂವಿನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತು "ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಯೀ ಕಾಚಿತ್ ಚಂಪೂರಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನಿತ್ತಂತೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಿಕ್ಕೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದಂಡಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಚಂಪೂ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣವನ್ನುಳ್ಳ 'ಗದ್ಯಕಥಾ' ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ – ಅದೂ ಕನ್ನಡಗಬ್ಬ ಎಂದು – ಯಾಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದ ನಂತರ ಚಾಲತಿಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಚಂಪೂ ಕುರಿತ ದಂಡಿಯದೆನ್ನಲಾದ ಸೂತ್ರ ಪ್ರಕ್ಷೇಪವಿರಬಹುದೇ? ಅಂದರೆ "ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಚಂಪೂ ಎಂಬ ಮಾತು ದಂಡಿಗಿಂತ ಈಚೆಗೆ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕು" (ಎಂವಿಸೀ, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಂ, ಪು. ೧೮೩).

ಕನ್ನಡದ ಎರಡು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳೆಂದು ಬೆದಂಡೆ ಮತ್ತು ಚತ್ತಾಣಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಗವು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಕಂದಗಳು ಮತ್ತು ವೃತ್ತಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು "ಜಾತಿಜಾಣೆಸೆಯೆ ಬೆಡಂಗೊಂದಿವಱೊಳಮರೆ ಪೇಟಿಲ್ ಸುಂದರ ರೂಪಾ ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬಮದಕ್ಕುಂ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಶ್ರೀವಿಜಯ. 'ಜಾತಿಜಾಣ್' ಎಂಬ ಮಾತು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು? ಇದನ್ನು ಎಂವಿಸೀ 'ದೇಶಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೌಶಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬೆದಂಡೆಗೆ 'ಸುಂದರ ರೂಪ'ವೊದಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಮತವೇ? ಅಂತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಂದಗಳಿದ್ದು, ಜೊತೆಗೆ ಸುಂದರ ವೃತ್ತಗಳೂ ಚೌಪದಿ ತ್ರಿಪದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ 'ಅಂದಂಬೆತ್ತೆಸೆಯೆ' ರಚಿಸಿದರೆ ಚತ್ತಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (೧. ೩೪–೩೫). ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡದ ಅಂಶಛಂದಸ್ಸುಗಳ ರಚನೆಯಿಂದ ಅಂದವೊದಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ? ಈ ಮಾತುಗಳು ಪಂಪನ 'ಬಗೆ ಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು' ಎಂಬಂತಹ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವೇ? ಹೇಗೂ ಇರಲಿ, ಶ್ರೀವಿಜಯನ ಒಲವು ಕನ್ನಡದ ಸ್ವಂತದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಸಮೃದ್ಧ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ: ಮಾರ್ಗವು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಮಂದಿ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಯಕವಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಗವು "ವಿಮಲೋದಯ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಮೇತ ಜಯಬಂಧು ದುರ್ವಿನೀತಾದಿಗಳೀ ಕ್ರಮದಿಂ ನೆಗೞ್ಚೆ ಗದ್ಯಾಶ್ರಮಪದ ಗುರುತಾಪ್ರತೀತಿಯಂ ಕೆಯ್ಕೊಂಡರ್" (೧. ೨೯) ಎಂದು ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯಕವಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮಲೋದಯ

ಎಂಬುದು ವಿಮಲ ಮತ್ತು ಉದಯ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ "ಈ ಕ್ರಮದೊಳ್" ಎಂಬ ಮಾತು ಇವರ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವನ್ನು ಅಥವಾ ಅವರ ಕೃತಿಯೋಗ್ಯತೆಯ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದೂ ಅನುಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಗುಣಸೂರಿ ನಾರಾಯಣ ಭಾರವಿ ಕಾಳಿದಾಸ ಮಾಘಾದಿಗಳನ್ನು (ಸಂಸ್ಕೃತದ) "ಮಹಾಕಾವ್ಯಪ್ರಣಯಮನಾಗಿಸಿದರಮಳ ಕವಿವೃಷಭರ್ಕಳ್" ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ (೧. ೩೧). ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳೆಂದು "ಪರಮಶ್ರೀವಿಜಯಕವೀಶ್ವರ ಪಂಡಿತ ಚಂದ್ರ ಲೋಕಪಾಲಾದಿಗಳ"ನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ (೧. ೩೨). ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಪಂಡಿತ' 'ಚಂದ್ರ' ಬೇರೆಬೇರೆಯೋ 'ಪಂಡಿತಚಂದ್ರ' ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಹೆಸರೋ, ಪರಮ ಎಂಬುದು ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಹೆಸರೋ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಣವೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು ಮೂಡುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಒಂದಂಶವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು; ಅದೆಂದರೆ ಗದ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿ, ಮೊದಲು ಸಂಸ್ಕೃತ ಗದ್ಯಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು 'ಹರ್ಷಚರಿತ' ಮತ್ತು 'ಕಾದಂಬರಿ' 'ಮೊದಲಾಗಿ ನೆಗಟ್ಟಿ'ವು ಎಂದು ಹೇಳಿ (೧. ೨೬), ಆನಂತರ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕು ಮಂದಿ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯಕವಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ; ಹಾಗೆಯೇ, ಪದ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಗುಣಸೂರಿ ನಾರಾಯಣ ಭಾರವಿ ಕಾಳಿದಾಸ ಮಾಘ – ಇವರನ್ನು ಹೇಳಿ 'ಆದಿ' ಎಂದು ಸೇರಿಸಿ (೧. ೩೧), ಆ ಮುಂದೆ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಐದು ಮಂದಿ ಕನ್ನಡದ ಪದ್ಯಕವಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. (೧. ೩೨). ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ ಕನ್ನಡ ರಚನಕಾರರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವೇ? ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೃದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶಪಿದೆಯೇ? ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವಾಗ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ವ್ಯಾಸರನ್ನು ಹೆಸರಿಸದಿರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಏಳುತ್ತದೆ. ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ಇತರಿಹಾಸವೆನ್ನುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಇದೆಯಲ್ಲ; ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃಗಳನ್ನು ಕವಿಗಳೆಂದು ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಹೆಸರಿಸದೆ ಬಿಟ್ಟಿರಬಹುದೇ?

ಕೃತಿರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ರೀತಿ: ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬಲ್ಲ 'ಪರಮಾಚಾರ್ಯರು' ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ತನಗೆ ಕೃತಿ ರಚಿಸಲು 'ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ನಾಡವರೋಜರ್' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕೃತಿಕಾರ (೧. ೪೨). ನಾಡವರೆಲ್ಲ ಓಜರು ಎಂಬುದು ಇದರರ್ಥವೋ, ಓಜರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರೇ ವಿನಾ ಬಲ್ಲವರಲ್ಲ ಎಂದೋ, ಅಥವಾ ಜನರಿಂದಲೇ ತಾನು ಭಾಷೆಯ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು

ಕಲಿತು ಕೃತಿ ರಚಿಸುವೆನೆಂಬ ಭಾವನೆಯೋ – ಹೇಗಾದರಾಗಬಹುದು! ಕನ್ನಡವು ಜನಭಾಷೆಯಾದುದರಿಂದಲೂ, ಕನ್ನಡ ನಾಡು ವಿಶಾಲವಾದುದರಿಂದಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಕನ್ನಡಿಗರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಭೇದಗಳಿವೆ; ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭೇದಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ದೇಶೀ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಎಷ್ಟಿವೆಯೆಂದರೆ ಸಾವಿರ ನಾಲಗೆಯ ವಾಸುಕಿಗೇ ಗೊಂದಲಗೊಳಿಸುವಷ್ಟು! (೧. ೪೬). ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಮಾರ್ಗಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಗೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಭಾವ್ಯ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ನುಡಿಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಇರಾದೆ ಇಲ್ಲಿದೆ (೧. ೪೭).

ಹಳಗನ್ನಡ: ಮೊದಲ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ನಲವತ್ತೆಂಟನೆಯ ಪದ್ಯವು ಹಳಗನ್ನಡವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ (೧. ೪೮). ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತ ಎಂವಿಸೀ "ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಅವನ ಕಾಲದ 'ಹೊಸಗನ್ನಡ'; ತದ್ಭಿನ್ನವಾದ 'ಹಳಗನ್ನಡ'ವೊಂದು ಇದ್ದಿತು; ಆ ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅರಿಯದವರು ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿ, ಹಳಗನ್ನಡದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂಥವರು, ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ 'ದೇಸಿ'ಯಾಗಿದ್ದ ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಲೇಸಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದಿತು – ಇದಿಷ್ಟು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಆಶಯವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (**'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಂ'**, ಪು. ೧೯೦). ಮಾರ್ಗಕಾರ 'ದೇಶೀ' 'ದೇಸಿ' ಎಂಬೆರಡು ರೂಪಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೇ? 'ದೇಶೀ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ, 'ದೇಸಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಂದರವಾದುದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಿರಬಹುದೇ?

ದೋಷ–ಅದೋಷ ವಿವೇಚನೆ: ೧. ಕನ್ನಡ–ಸಂಸ್ಕೃತಗಳ ಸಂಬಂಧ: ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಮೊದಲಿಗೇ ದೋಷ–ಅದೋಷಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳು ಮೂರು ಬಗೆ: ಸಮಸಂಸ್ಕೃತ–ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ಬೆರಸುವಿಕೆ, ನಾಲ್ಕು ಕೃತಿದೋಷಗಳು, ಯತಿಭಂಗಾದಿ ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಕಾರಕಾದಿ ದೋಷಗಳು. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೂಷ್ಯವಲ್ಲದ್ದೇ 'ಅದೋಷ' ಅಂದರೆ ಗುಣ. ದೋಷ–ಅದೋಷಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಗಳ ಸಮೇತ ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಕನ್ನಡ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆ ಎಷ್ಟಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು (ಈಗ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿರುವಂತೆ). ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ–ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು

ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸಮಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಬೆರಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಅವನ ಆಕ್ಷೇಪವಿದೆ (೧. ೫೧). ಸಂಸ್ಕೃತ ಅವ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಸುವುದು, ಸಂಸ್ಕೃತಾವ್ಯಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಬಳಸುವುದು, ಸಂಸ್ಕೃತಾವ್ಯಯಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವಪದಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಮಾಸಪದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು – ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಆಕ್ಷೇಪವಿದೆ (೧. ೫೨–೫೪). ಸಮಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಈಗ 'ತತ್ಸಮ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ; ಆದರೆ ಕೇಶಿರಾಜನ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ಸಮಗಳು ಬೇರೆ (**'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣಂ'**: ಸೂತ್ರ, ೨೯೭–೯೮). ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತ–ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಸಮಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು 'ಮಱುಗುವ ಪಾಲ್ಗಳೆಯ ಪನಿಗಳಂ ಬೆರಸಿದವೋಲ್' ಸರಿಹೊಂದವು (೧. ೫೮), ಇದನ್ನೇ ಅರಿಸಮಾಸ ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ವೈಯಾಕರಣಿಗಳು ಕರೆದರು. ಆದರೆ ಜನಬಳಕೆಯು ಇಂಥ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಅನುಕೂಲ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದೇ ರೂಢಿ. ಅದರ ಬದಲು ಸಂಸ್ಕೃತ–ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡ–ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ನಡುವಣ ಸಮಾಸಗಳು 'ಕನಕರಚನೆಯೊಳ್ ಮಣಿನಿಕರ'ದ ಹಾಗೆ ಸೊಗಸುತ್ತವೆ (೧. ೬೧) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

೨. **ಕೃತಿದೋಷಗಳು:** ಶ್ರುತಿದುಷ್ಟ, ಅರ್ಥದುಷ್ಟ, ಶ್ರುತಿಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೋಕ್ತಿಕಷ್ಟಗಳು 'ಕೃತಿದೋಷಗಳು' (ಕೇಳಲು ಅಹಿತವಾಗಿರುವುದು, ಅಹಿತಕರ ಅರ್ಥ ನೀಡುವುದು, ಕೇಳಲು ಕರ್ಕಶವಾಗಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟುಮಾಡುವುದು). ಇವುಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ (೧. ೬೩–೬೬). ಆದರೆ ಚಿತ್ರಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಕಷ್ಟವೂ, ನಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿರುವ 'ಪಗರಣ'ದಲ್ಲಿ ಉಳಿದವೂ ದೋಷವಾಗಲಾರವು ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (೧. ೬೮).

೩. **ಇತರ ದೋಷಗಳು:** ಯತಿಭಂಗ, ಅರ್ಥಶೂನ್ಯ, ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥ, ಉಕ್ತಪುನರುಕ್ತ, ಚ್ಯುತ ಯಥಾಸಂಖ್ಯ, ವ್ಯವಹಿತ, ಅಚ್ಛಂದ, ವಿಸಂಧಿ, ನೇಯಾರ್ಥ, ಆಗಮವಿರುದ್ಧ, ಸಮಯವಿರುದ್ಧ, ನ್ಯಾಯವಿರುದ್ಧ, ಕಳಾವಿರುದ್ಧ, ಕಾಲವಿರುದ್ಧ, ಲೋಕವಿರುದ್ಧ, ದೇಶವಿರುದ್ಧ ಎಂಬ ಇತರ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ (೧. ೬೯–೭೦), ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯತಿಭಂಗವು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ದೋಷವೆನಿಸಬಹುದು, ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ಖಂಡಪ್ರಾಸವನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ 'ಅತಿಶಯ' ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ (೧. ೭೫); ವಿಸಂಧಿದೋಷವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವಾಗ ಹೇಗೆ ಸಂಧಿಗಳೂ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಂದನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ (೧. ೯೮–೯೯); ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ಕಾರಕದೋಷ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವುದು (೧. ೧೧೬–೧೧೭); ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯೇಕವಚನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವುದು (೧. ೧೨೦); ಸಮುಚ್ಚಯವಾಚಕದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ದೋಷದ ವಿವರಣೆ (೧. ೧೨೧); ಛಂದೋದೋಷ, ಅವಧಾರಣೆ, ವಿಶಂಕೆ – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾದದಿಂದ ತೋರುವ ಅರ್ಥವೈಪರೀತ್ಯ (೧. ೧೨೨) – ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವ ರೀತಿಯು ಕೃತಿಕಾರನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ದೋಷಗಳ ವಿವರಣೆಯಾದ ಬಳಿಕ "ಇಂತು ಕಾರಕಂಗಳೊಳ್ ಸಂತಮಱಿಯೆ ಪೇಟ್ದು ಗುಣಮಂ ದೋಷಮುಮಂ ಚಿಂತಿಸಿ ಪೆಱವುಮಿನ್ನಪ್ಪುದಂ ಭ್ರಾಂತಿಲ್ಲದಱಿದುಕೊಳ್ಗೆ ಕವಿಗಳ್ ಕೃತಿಗಳೊಳ್" (ಈತನಕ ಹೇಳಿದ ಕಾರಕದೋಷಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಕವಿಗಳ ಕೃತಿಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಇತರ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿ) ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೋಷವುಂಟಾದರೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆಯಾ ದೋಷವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ದೋಷಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕೃತಿಕಾರ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಸ ಬಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುವುದೋ ಅವಗುಣ ಕೊಂಚವಾದರೂ ಪರಿಣಾಮ ವ್ಯಾಪಕ (೧. ೪೩); ಅಂತೆಯೇ ದುರ್ಜನ ಸಂಗ ಮಾಡಿದ ಕುಲವಧುವಿಗೆ ಕಳಂಕ ತಟ್ಟುವಂತೆ ಕೃತಿವಧುವಿಗೆ ದೋಷವು ಗುಣವನ್ನು ಮಾಸಿಸುತ್ತದೆ (೧. ೧೧೨) ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯವು ದೋಷರಹಿತವಾಗುವ ಹಾಗೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಡಿಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಕವಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದೋಷ ಕಾಣಿಸದಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇತರರಿಂದ ಓದಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಲಹೆಯನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಾನೆ ಮಾರ್ಗಕಾರ (೧. ೪೫). ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀತಿನಿರಂತರ ಕ್ರಮ'ವೊಂದಿರುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆಂದರೆ, ನುಡಿಗಳು ಭಾವಾನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕು; ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ ಭಾವವನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ಅಂದರೆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪೋಲು ಮಾಡದಂತೆ ಬಳಸಬೇಕು; ಆ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಣ್ಣುಡಿಯ ಜೆಡಗಿರಬೇಕು; ಕನ್ನಡ ನುಡಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಳಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳು ಕರ್ಕಶವಾಗಿರಬಾರದು – ಹೀಗೆ "ಮೆಲ್ಲುವೆತ್ತು ದಾಂಗುಡಿವಿಡುವಂತೆ ನೀಳ್ದು ನಿಲೆ ಪೇೞ್ವುದು ನೀತಿನಿರಂತರ ಕ್ರಮಂ" (೧. ೧೪೯).

ದ್ವಿತೀಯ ಪರಿಚ್ಛೇದ – ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರ ವರ್ಣನಾನಿರ್ಣಯಂ

ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವು ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರಗಳ ವಿವರಣೆಯಾದರೂ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ದೋಷಗಳ ವಿವರಣೆ, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅತಿಶಯವಾದ ಪ್ರಾಸ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಸಭೇದಗಳು ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಮಾರ್ಗ – ದಕ್ಷಿಣಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳು, ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಗಭೇದಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ,ದುಷ್ಕರ ಅಥವಾ ಚಿತ್ರಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆ – ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಾಂಗತ್ಯ: ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರಗಳ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಮುನ್ನವೇ ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಪದಪ್ರಯೋಗದ ಔಚಿತ್ಯದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆ–ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಇದು ಸೂಕ್ತವಾದದ್ದು, ಇಲ್ಲಿಗೆ ತಕ್ಕುದಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಮೃದುಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕು; ನೆಲ್ಲು ಮೊಸರುಗಳನ್ನು ಬೆರಸಿದಂತೆ ಆಗಬಾರದು ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ (೩. ೪). ಅರ್ಥವು ಸ್ಫುರಿಸುವಂತಿದ್ದರೂ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಾಂಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ ರಚನೆಯು ಮುತ್ತು–ಮೆಣಸುಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸಿದಂತೆ ಅನುಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ; ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ಪದವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಬೇಕು (೨. ೫). ಹಗುರವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಬಹುದಾದ 'ಲಘುಪದ'ಗಳ ಮುಂದೆ ಒತ್ತಕ್ಷರಗಳಿರುವ 'ಒತ್ತಿ ಬರ್ಪ' ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ "ಕೂಸಿನ ತಲೆಯೊಳ್ ಬೆಣ್ಬೊಜೆಯನಿಟ್ಟವೊಲಸುಖಕರಂ" ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ (೨. ೬). ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಪದ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾಪದದೊಂದಿಗೆ ಎರಡು ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಾರದು, ಅದು ಒಂದೇ ಕರುವನ್ನು ಎರಡು ಹಸುಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಂತೆ, ಆಗ ಅದು ಒಂದರ ಹಾಲು ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸುಮ್ಮನಿರಬೇಕು – ಈ ಸೂಚನೆಯನ್ನೂ ನಿದರ್ಶನದೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ (೨. ೯–೧೨).

ಅನವಶ್ಯಕ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ ಸಲ್ಲದು: ಇನ್, ಅಂತೆ, ಮತ್ತೆ, ಬಞಿ, ಮಿಗೆ, ಮುನ್, ನಿಲೆ, ತಾನ್, ಮೇಣ್, ಪೆಱಂ, ಗಡಂ, ಗಳಂ, ಕೆನ್ನಂ, ನಿಲ್ – ಎಂಬಂತಹ ಅನವಶ್ಯಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಪಾದಪೂರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಬಾರದೆಂಬುದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಎಚ್ಚರಿಕೆ. ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಭಾರವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆ ಎಷ್ಟೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಸೂಚನೆಯ ಔಚಿತ್ಯದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ (೨. ೧೩–೧೪).

ವಿಭಕ್ತಿಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ದೀರ್ಘರೂಪ: ದ್ವಿತೀಯ, ಷಷ್ಠೀ ಮತ್ತು ಸಂಬೋಧನಾ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ದೀರ್ಘರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಯಿದೆ (೨. ೧೫–೨೪). ಹಾಗೆಯೇ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಯುಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕು (೨. ೨೫–೨೬) ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಬಳಕೆ: ರೂಪಕಾಲಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷೋಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಹುದು (೨. ೨೭–೨೯) ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಮೊದಲಿಗೇ ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಅಲಂಕಾರವೆಂದರೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಿವಧುವಿನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಶೋಭೆಯೊದಗಿಸುವಂತಹ 'ಗುಣ'ಗಳೇ ಅಲಂಕಾರಗಳು (೨. ೧). ಇದು ದಂಡಿಯ "ಕಾವ್ಯಶೋಭಾಕರಾನ್ ಧರ್ಮಾನಲಂಕಾರಾನ್ ಪ್ರಚಕ್ಷತೇ" (ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಶೋಭೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲಂಕಾರಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಭಾವಾನುವಾದವಾಗಿದೆ. ಅಂಥ ಅಲಂಕಾರಗಳು ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆ (೨. ೨). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರವಾದರೂ ಮೊದಲು ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ (೨. ೩) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಾಸವಿಚಾರ: ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಸವು ಅತಿಶಯವಾದುದೆಂಬುದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಅಭಿಮತ (೨. ೩೦). ಹಿಂದಿನ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾರ್ಗಕಾರನು "ದೇಸಿಯನೆ ನಿಜೆಸಿ ಖಂಡಪ್ರಾಸಮನತಿಶಯಮಿದೆಂದು ಯತಿಯಂ ಮಿಕ್ಕರ್" (೧. ೭೫) ಎಂದು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಆರು ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ವಿನುತಪ್ರಾಸ', 'ಶಾಂತಪ್ರಾಸ', 'ವರ್ಗಪ್ರಾಸ', 'ಸಮೀಪಪ್ರಾಸ', 'ಅನುಗತಪ್ರಾಸ' ಮತ್ತು 'ಅಂತಗತಪ್ರಾಸ'. ಪದ್ಯದ ಪ್ರತಿಪದದ ಎರಡನೆಯ ಅಕ್ಷರ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು 'ವಿನುತಪ್ರಾಸ'; ಸಂಯುಕ್ತಾಕ್ಷರಗಳು ಒಂದೊಂದೇ ಸ್ವರದಿಂದ ಕೂಡಿ ಪ್ರಾಸಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಯವಿದ್ದರೆ (ತ್ತಿ, ತ್ತು, ತ್ತೀ, ತ್ರಿ – ಹೀಗೆ) ಅದು 'ಶಾಂತಪ್ರಾಸ'; ಒಂದು ವರ್ಗದ ನಾಲ್ಕು ವ್ಯಂಜನಗಳೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ (ಕ, ಖ, ಗ, ಘ) ಪ್ರಾಸಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ 'ವರ್ಗಪ್ರಾಸ'; ಶ, ಷ, ಸ ವರ್ಣಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಸಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅದು 'ಸಮೀಪಪ್ರಾಸ'; 'ಎಣೆಯಕ್ಕರ'ಗಳು (ಸಮಾನಾಕ್ಷರಗಳು) ಸಾಲುವಿಡಿದು (ನನ, ನನು, ನನುನ, ನಿನಿ, ನೆನೆ – ಹೀಗೆ) ಬಂದಿದ್ದರೆ 'ಅನುಗತಪ್ರಾಸ'; ಮತ್ತು ಪಾದದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿನ ಅಕ್ಷರವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಪಾದಗಳ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದರೆ ಅದು 'ಅಂತಗತಪ್ರಾಸ' (ಈಗ ಹೇಳುವ

'ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸ') (೨. ೩೨-೪೪). ಆದರೆ ಪ್ರಾಸ, ಅನುಪ್ರಾಸ, ಅಂತಪ್ರಾಸಗಳು ಅತಿಶಯವಾದರೆ ಇನ್ನುಳಿದವು 'ಪ್ರಾಸಾಭಾಸಗಳು' ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಅಭಿಮತ (೨. ೪೫).

ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗ: ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ನಾನಾ ಭೇದಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ 'ಪೂರ್ವಶಾಸ್ತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತಾನು ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವುದಾಗಿ ಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಂಗೋಪಾಂಗಗಳು ನಿಯತ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿಗಳ ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರರಚನೆಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅವುಗಳು ಸಮಾನವಲ್ಲ; ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಉಕ್ತಿಪ್ರಭೇದಗಳು ವಿಶೇಷಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಕ್ರಮ ಅನಿಶ್ಚಿತ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸಲು ಯಾರು ತಾನೇ ಸಮರ್ಥರು ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಪ್ರಶ್ನೆ (೨. ೪೬- ೫೦).

'ಉತ್ತರ' ಮತ್ತು 'ದಕ್ಷಿಣ' ಮಾರ್ಗಗಳು: ಕಾವ್ಯದ ಉಕ್ತಿಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು 'ಮಾರ್ಗ'ಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧ; 'ವಕ್ರ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವಭಾವ' ಎಂಬ ನಿಯತಿಕ್ರಮಾನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. 'ದಕ್ಷಿಣ' ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣ 'ಸ್ವಭಾವಾಖ್ಯಾನ' ಅಥವಾ 'ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿ'; ಅನೇಕ ಭೇದಗಳನ್ನುಳ್ಳ 'ವಕ್ರೋಕ್ತಿ'ಯು 'ಉತ್ತರ' ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾದುದು (೨. ೫೨-೫೩). ಮುಂದೆ 'ದಕ್ಷಿಣ' ಮಾರ್ಗದ ಹತ್ತು ಗುಣಗಳು ಎಂದು ಸಮ ಮಧುರ ನಿಬಿಡ ಕಾಂತ ಸುಕುಮಾರ ಸುಸಮಾಹಿತ ಪ್ರಸನ್ನ ಉದಾರ ಪ್ರಮಿತಗ್ರಾಮ್ಯ ಓಜಸ್ವಿ ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ; ಅವುಗಳ 'ವಿಪರ್ಯಯ' ಅಥವಾ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಪ್ರಯೋಗವೇ 'ಉತ್ತರಮಾರ್ಗ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (೨. ೫೪-೫೫). ಈ ಮಾತುಗಳು ದಂಡಿಯಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ತಂದುಕೊಂಡಂತಹವು. ದಕ್ಷಿಣ ಮಾರ್ಗದ ಹತ್ತು ಗುಣಗಳು ದಂಡಿಯು ವೈದರ್ಭಮಾರ್ಗದವುಗಳೆಂದು ಹೇಳುವ ('ವೈದರ್ಭಮಾರ್ಗಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಾಃ ದಶಗುಣಾಃ') ಹೇಳುವ ಸಮತಾ ಮಾಧುರ್ಯಂ ಶ್ಲೇಷಃ ಕಾಂತಿಃ ಸುಕುಮಾರತಾ ಸಮಾಧಿಃ ಪ್ರಸಾದಃ ಉದಾರತ್ವಂ ಅರ್ಥವ್ಯಕ್ತಿ ಓಜಃ ಎಂಬಿವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದವು; ಅಂದರೆ ದಂಡಿಯ ವೈದರ್ಭಮಾರ್ಗವೇ ಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೇಳುವ 'ದಕ್ಷಿಣ' ಮಾರ್ಗ; ಅಂತೆಯೇ ಅವನು ಹೇಳುವ 'ಉತ್ತರ'ಮಾರ್ಗ 'ಏಷಾಂ ವಿಪರ್ಯಯಃ ಪ್ರಾಯೋ ದೃಶ್ಯತೇ ಗೌಡವರ್ತ್ಮನೀ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅನುವರ್ತಿಯಾಗಿದೆ; ಅಂದರೆ ದಂಡಿಯ ಗೌಡವೇ ಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೇಳುವ ಉತ್ತರ ಮಾರ್ಗ.

ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಂಪಿಸೀ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ತನ್ನ ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ ಮಾರ್ಗವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದಂಡಿಯ ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ, ಭಾಮಹನು ಹೇಳುವ ವಕ್ರೋಕ್ತಿ ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ 'ಭೇದಕಗುಣ'ಗಳೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಸಮನ್ವಯದೃಷ್ಟಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ, ಭಾಮಹನು ಲೋಕೋತ್ತರವಾದ ಚಮತ್ಕಾರವು ಕಂಡುಬರುವ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗಗಳು ಮಾತ್ರ 'ವಕ್ರೋಕ್ತಿ'ಯೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಕ್ರೋಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಭಾಮಹನ ಪ್ರಕಾರ ಅಲಂಕಾರಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ" (**'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಂ'**, ಪು. ೨೩೯). ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು "ಹೀಗೆ ಗೌಡೀಯ–ವೈದರ್ಭವೆಂಬ ಕಾವ್ಯಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಭಾಮಹನ ಪ್ರಕಾರ ಗತಾನುಗತಿಕ; ಹೆಡ್ಡರು ಮಾಡಿಕೊಂಡುದು" ಎಂಬ ಡಾ। ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಳ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರ ವಿವೇಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗಗಳ ವಿವರಣೆ ಸಾಧುವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ದಶಗುಣಗಳು: ಮುಂದೆ ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಹತ್ತು ಗುಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಈ ವಿವರಣೆಯು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ದಂಡಿಯ ಅನುಸರಣೆ; ಆದರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮೆರೆದಿರುವುದು ನಿಜ (೨. ೫೬–೮೬). ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ೧೦೨ ರಿಂದ ೧೦೭ ರವರೆಗಿನ ಆರು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳು ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಗವಾದರೆ ಸಾಧು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ: ನೋಡುವೆನ್, ಬೇಡುವೆನ್ – ಇವು ಉತ್ತರಮಾರ್ಗ ವಾಚಕಗಳಾದರೆ, ನೋೞ್ಪೆನ್ ಬೇೞ್ಪೆನ್ ಎಂಬಿವು ದಕ್ಷಿಣಮಾರ್ಗದ ರಚನೆ; ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸೂಡುವೆನ್ > ಸೂೞ್ಪೆನ್, ಕೂಡುವೆನ್ > ಕೂೞ್ಪೆನ್ ತೋಡುವೆನ್ > ತೋೞ್ಪೆನ್ ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸಕೂಡದು; ದಕ್ಷಿಣಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇಸು ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿಸಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಬರಿಸುವೆನ್, ಇರಿಸುವೆನ್, ತರಿಸುವೆನ್ ಎಂಬ ರೂಪಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವು; ಉತ್ತರ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬರಿಪೆನ್, ಇರಿಪೆನ್, ತರಿಪೆನ್ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳಲ್ಲಿನ 'ಪ'ಕಾರವು ('ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಆದೇಶವಾಗಿ ಬಂದ 'ಪು) ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ದ್ವಿತ್ವವಾಗಿ ಬರಿಪ್ಪೆನ್ ಇರಿಪ್ಪೆನ್, ತರಿಪ್ಪೆನ್ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊರತು 'ಉತ್ತರೋತ್ತರ' ಮಾರ್ಗದ ಉಲ್ಲೇಖ ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ 'ಮಾರ್ಗದ್ವಿತಯ' 'ಉಭಯಮಾರ್ಗ' ಎಂದೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ; ಪ್ರಾಯಶಃ 'ಉತ್ತರೋತ್ತರ' ಮಾರ್ಗವು ಉತ್ತರಮಾರ್ಗದ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅವನಿಗಿದ್ದಿರಬಹುದೇ? ಅಲ್ಲದೆ,

ದಕ್ಷಿಣಮಾರ್ಗದ ಬರಿಸುವೆನ್ ಇರಿಸುವೆನ್ ತರಿಸುವೆನ್ ಇವು ಬರಿಪೆ(ಪ್ಪೆ)ನ್ ಇರಿಪೆ(ಪ್ಪೆ)ನ್ ತರಿಪೆ(ಪ್ಪೆ)ನ್ ಆಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೂ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ 'ಪರಸುವೆನ್' 'ಬೆರಸುವೆನ್' ಎನ್ನಬಹುದೇ ಹೊರತು ಪರಪೆನ್ ಬೆರಪೆನ್ ಎನ್ನಲಾಗದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬಳಸುವ ಮಾತುಗಳು ಯಾವುದಾದರೂ ಅವು ಹೇಳಿರುವ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಅವು ಗುಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ, ಅಂದರೆ ಅವು ಮಾರ್ಗಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದರೆ ದಂಡಿಯು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಗೌಡೀ ವೈದರ್ಭೀಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಗಕಾರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ರಚನೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು; ದಂಡಿಯು ವಿವೇಚಿಸುವ 'ನಿಬಿಡ' 'ಶಿಥಿಲ', ಸಮಾಸಪದಪ್ರಯೋಗ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಗಳು ಅವನೇ ಹೇಳುವ ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿವರೆಗೆ ಹಬ್ಬಿರುವ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಯಾವ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ.

ದುಷ್ಕರ ಕಾವ್ಯಗಳು: ಮುಂದೆ ಮಾರ್ಗಕಾರನು ದಂಡಿಯು ಹೇಳಿರುವ ಪದಗತಪ್ರತ್ಯಾಗತ ಪಾದಗತಪ್ರತ್ಯಾಗತ ಸಮಸ್ತಗತಪ್ರತ್ಯಾಗತ ಅರ್ಧಗತಪ್ರತ್ಯಾಗತ ಎಂಬಿವುಗಳು 'ಗತಪ್ರತ್ಯಾಗತ' (ಮೊದಲೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಯೋಗವಾದದ್ದು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವುದು) ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರದ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳು; ಗೂಢಚತುರ್ಥ (ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಗೂಢಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು); ಏಕಾಕ್ಷರಿ ಒಂದೇ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸುವುದು – ಇಲ್ಲಿ 'ನ'ಕಾರ); ದ್ವ್ಯಕ್ಷರಿ (ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸುವುವು – ಇಲ್ಲಿ 'ನ'ಕಾರ ಮತ್ತು 'ಮ'ಕಾರ); ಅತಾಲವ್ಯ (ತಾಲವ್ಯಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು – ಅಂದರೆ ಇ, ಈ, ಎ, ಏ, ಚವರ್ಗ ಮತ್ತು ಯ, ಶ – ಇವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ರಚಿಸಿದ ಪದ್ಯ); ನಿರೋಷ್ಠ್ಯ (ಓಷ್ಠ್ಯಗಳನ್ನು – ಅಂದರೆ ಉ, ಊ, ಒ, ಓ ಮತ್ತು ಪವರ್ಗದ ಅಕ್ಷರಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸದೆ ಬರೆದ ಪದ್ಯ); ಸರ್ವತೋಭದ್ರ (ಈ ಕುರಿತು ಎಂವಿಸೀ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ: "ಇದರ ಬಂಧಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಮದ್ರಾಸು ಮುದ್ರಣ (ಪು. ೧೭೭)ದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಿದೆ. (ಪದ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ); ನಿರುತ್ತರ (ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವು ಹೊರಪಡದಿರುವುದು); ಗೋಮೂತ್ರಿಕ (ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಂತೆಯೇ ಇದ್ದು

ಕೊನೆಯಲ್ಲಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು); ಯಮಕ (ಮೂರು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಕ್ಷರಗಳುಳ್ಳ ಪದವೋ ಪದಭಾಗವೋ ಪದ್ಯದ ಆದಿ ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವುದು); ಅರ್ಧಭ್ರಮಣ, ಮುರಜಬಂಧ (ಈ ಎರಡರ ರಚನಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮದ್ರಾಸು ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ – ಪು. ೧೭೮–೭೯ – ತೋರಿಸಿದೆಯಂತೆ); ಕ್ರಿಯಾಗೋಪಕ (ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಗೋಪನಮಾಡುವುದು (ಮರೆಮಾಚುವುದು); ಚಕ್ರಬಂಧ (ಒಂದು ರೀತಿಯ ಒಗಟಿನಂತಹ ರಚನೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಹಸ್ಯ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರೆ ಫಲಿತಾಂಶ ಸಿಗುತ್ತದೆ.) – ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ೨. ೧೧೨–೧೪೧). ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿಯೂ ರಚಿಸಲು ಕಷ್ಟಕರವೂ ಆದ ಕವಿತಾಬಂಧಕ್ಕೆ "ಚಿತ್ರಕಾವ್ಯ" ಮತ್ತು "ದುಷ್ಕರಕಾವ್ಯ" ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಮೂತ್ರಿಕ, ಮುರಜ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಆಯಾ ಚಿತ್ರಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡುವಂತೆ ಚಿತ್ರಬರೆದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದಂತೆ. ಇವುಗಳನ್ನೇ ದುಷ್ಕರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. (೧೧೫ ರಿಂದ ೧೩೬ ರವರೆಗಿನ ಲಕ್ಷ್ಯಪದ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಶ್ಲೋಕ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದು ವಿಶೇಷ).

ಹೇಳಿಕೆಗಳು: ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಭಾವೆ, ನುಸುಳ್, ಅಸ್ಪಷ್ಟಾಕ್ಷರ, ವರ್ಣವ್ಯತ್ಯಯ, ಬಿಂದುಚ್ಯುತಕ, ಒರ್ನುಡಿ, ವರ್ಣಚ್ಯುತಕ ಎಂಬ ಏಳು ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ (೨. ೧೪೪). ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮುಂದೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ (೨. ೧೪೫–೧೫೧). ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳದಿರುವ 'ಸಮಂತಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿದೆ. "ಅಲ್ಲಿ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಸುಸಮಸ್ತಕ'ವೇ 'ಸಮಂತಿ'ಯಿರಬಹುದು" ಎಂಬುದು ಎಂವಿಸೀ ಅವರ ಊಹೆ (**'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಂ'**: ಪು. ೨೭೬). ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'ದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳೂ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ನೆರೆದಿರುವ ವಿನೋದಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಮಸ್ಯಾಪೂರಣ, ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು, ಮುಂತಾದ ವಾಕ್‌ಚಮತ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು (ಪ್ರ)ಹೇಳಿಕೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಪರಿಚ್ಛೇದ ೩ – ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರ ಪ್ರಕರಣಂ

ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ರೂಪಕ, ಅರ್ಥಾಂತರ(ವಿ)ನ್ಯಾಸ, ಅತಿರೇಕ, ಯಥಾಸಂಖ್ಯ, ದೀಪಕ, ಉಪಮಾ, ಅತಿಶಯ, ಸದೃಶಯೋಗಿತಾ,

ಆಕ್ಷೇಪ, ಶ್ಲೇಷ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಾ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ವಿಶೇಷ, ಸಮಾಹಿತ, ಸಮಾಸೋಕ್ತಿ, ಪರ್ಯಾಯೋಕ್ತ, ವಿರೋಧ, ಅಪ್ರಸ್ತುತ(ಪ್ರಶಂಸೆ), ನಿದರ್ಶನ, ಸಹೋಕ್ತಿ, ಸಂಕೀರ್ಣ, ಪರಿವೃತ್ತಿ, ವ್ಯಾಜಸ್ತುತಿ, ಹೇತು, ವಿಭಾವನಾ, ಲವ, ಉದಾತ್ತ, ಅಪಹ್ನುತಿ, ರಸವತ್, ಊರ್ಜಿತ, ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ, ಪ್ರಿಯತರ, ಆಶಿ ಎಂಬ ಮೂವತ್ತನಾಲ್ಕು ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆ (೩. ೨-೫). ಹೀಗೆ 'ಪುರಾಣಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಂ'ಗಳಾದ ೩೪ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದರೂ, ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಕ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಮಹನು ೩೨ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದರೆ, ದಂಡಿಯು ೩೫ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಮಾರ್ಗಕಾರ ೩೬ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಲಂಕಾರಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದಂಡಿ ಭಾಮಹರು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಾರ್ಗಕಾರನು ದಂಡಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಅವನು ಹೇಳುವ ಮೂವತ್ತೈದನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಜಾತಿ: ಸಮಾನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಒಂದು ವರ್ಗವೇ ಜಾತಿ; ಆ ವರ್ಗದ ಒಂದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದರೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ; ಹೀಗೆ ಒಂದು ಜಾತಿಸ್ವಭಾವ, ಕ್ರಿಯಾಸ್ವಭಾವ, ಗುಣಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಇಂತಹ ವರ್ಣನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ (೩. ೬-೧೦).

ರೂಪಕ: ರೂಪಕ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ 'ಪೆಱವಱ' (ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲದ) ರೂಪಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ 'ಅಭೇದೋಕ್ತಿ'ಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ತರೂಪಕ (ಸಮಾಸದ ಮೂಲಕ ರೂಪಣಗೊಂಡಿರುವುದು), ವ್ಯಸ್ತರೂಪಕ (ಸಮಾಸಪದ ಘಟಿತವಲ್ಲದ್ದು), ಸಾವಯವ ರೂಪಕ (ಇಡಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲದೆ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ರೂಪಕವಾಗಿಸುವುದು), ಅವಯವಿ ರೂಪಕ (ಅವಯವಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಇಡಿಯನ್ನು ರೂಪಕವಾಗಿಸುವುದು), ವಿಷಮ ರೂಪಕ (ಅಂಗಿ-ಅಂಗಗಳ ರೂಪಣದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ವಿಷಮತೆ ಇರುವುದು) ವಿಶೇಷಣ ರೂಪಕ (ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ರೂಪಣಗೊಳಿಸುವುದು), ವಿರುದ್ಧ ರೂಪಕ (ಪ್ರಕೃತ-ಅಪ್ರಕೃತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು), ಹೇತುರೂಪಕ (ಪ್ರಕೃತದ ಗುಣಗಳು ಅಪ್ರಕೃತದ ಗುಣಗಳಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗುವುದು), ಶ್ಲೇಷರೂಪಕ (ಶ್ಲೇಷಾರ್ಥದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು), ವಿಭಿನ್ನರೂಪಕ

(ಭಿನ್ನ ಗುಣಗಳು ಭಿನ್ನರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದೆಡೆಯೇ ಇರುವಂತೆ ರೂಪಣಮಾಡುವುದು), ರೂಪಕ ರೂಪಕ (ಒಂದು ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು), ರೂಪಕಾಪಹ್ನುತಿ (ಇರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ರೂಪಣಮಾಡುವುದು), ಯುಕ್ತರೂಪಕ (ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆ ಇರುವುದು), ವ್ಯಾಜರೂಪಕ (ಅಪ್ರಕೃತ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದು) ಎಂಬ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ (೩. ೧೨–೨೬)

ಅರ್ಥಾಂತರನ್ಯಾಸ: ಪ್ರಸ್ತುತಾರ್ಥವನ್ನು ಅಪ್ರಸ್ತುತಾರ್ಥದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಅರ್ಥಾಂತರನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೨೮). ಇದರಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆ: ಸಕಲವ್ಯಾಪಿ, ವಿಶೇಷ ಪ್ರಕಾಶ, ಯುಕ್ತಕಾರಿ, ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ, ಪ್ರಕಟಶ್ಲೇಷ, ವಿರುದ್ಧಾತ್ಮಕ, ವಿಪರ್ಯ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಾರ್ಥ. ಇವುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ೩. ೨೯–೩೬)

ವ್ಯತಿರೇಕ: ಸಮಾನಗುಣಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗುಣವಿದೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು ವ್ಯತಿರೇಕ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೩೯). ಇದರಲ್ಲಿ ಏಕವ್ಯತಿರೇಕ, ಉಭಯವ್ಯತಿರೇಕ, ಸಶ್ಲೇಷ ವ್ಯತಿರೇಕ, ಸಹೇತುಕ ವ್ಯತಿರೇಕ, ಸಾಕ್ಷೇಪ ವ್ಯತಿರೇಕ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ಲಕ್ಷಣ–ಲಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಹಲವಾರು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ (೩. ೪೦–೪೮).

ಯಥಾಸಂಖ್ಯಾಲಂಕಾರ: ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಪದವರ್ಗ ಉದ್ದೇಶಿ; ಅರ್ಥಾನುಗುಣವಾಗಿ ಅದೇ ಕ್ರಮಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬರುವ ಪದವರ್ಗ ಅನುದೇಶಿ; ಇವೆರಡರ ಕ್ರಮಾನುಸರಣೆಯೇ ಯಥಾಸಂಖ್ಯ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ (೧. ೮೬) ರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನುಗತ ಯಥಾಸಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅನನ್ವಿತ ಯಥಾಸಂಖ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ (೩. ೫೦–೫೧).

ದೀಪಕ: ಜಾತಿ ಗುಣ ಕ್ರಿಯೆ ಗುಣ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೊಂದರ ಗುಣವಿಶೇಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಎಡೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಇಡಿಯ ವಾಕ್ಯವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವಂತಿದ್ದರೆ ಅದು ದೀಪಕ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರವಾಗುವುದು (೩. ೫೩); ಇದರಲ್ಲಿನ ಜಾತ್ಯನುಗತ, ಕ್ರಿಯಾನುಗತ, ಗುಣಾನುಗತ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯಾನುಗತ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಗಕಾರ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳೊಡನೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ (೩. ೫೪–೫೭).

ಉಪಮಾ: ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು 'ಪೋಲ್ಕೆ ಮಾಡಿ' ಹೇಳುವುದು ಉಪಮೆ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ (೩. ೫೯). ಇದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತೂಪಮೆ (ಉಪಮಾನ, ಉಪಮೇಯ, ಉಪಮಾವಾಚಕ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಉಪಮೆಯ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವು ಲುಪ್ತವಾಗಿರುವುದು), ಧರ್ಮೋಪಮೆ (ಎರಡೂ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ಸಮಾನ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು), ವಿಪರ್ಯಯೋಪಮೆ (ಉಪಮಾನವನ್ನು ಉಪಮೇಯದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಹಿಂದುಮುಂದು ಮಾಡಿ ಹೋಲಿಸುವುದು), ಅನ್ಯೋನ್ಯೋಪಮೆ (ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯುಂಟಾಗುವುದು), ನಿಯಮೋಪಮೆ (ಒಂದು ಉಪಮೇಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಉಪಮಾನ ಹೊರತು ಬೇರೆಯದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು), ಅನಿಯಮೋಪಮೆ (ನಿಯಮೋಪಮೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು), ಅತಿಶಯೋಪಮೆ (ಉಪಮಾನ–ಉಪಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವೆಣಿಸುವ ರೀತಿ), ಉಪಮೋತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ (ಹೋಲಿಕೆಗಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ, ವರ್ಣಿತ ವಸ್ತುವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದು), ಅದ್ಭುತೋಪಮೆ (ಉಪಮಾನ ಉಪಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯಿದ್ದರೂ ಉಪಮೇಯದ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು), ಮೋಹೋಪಮೆ (ಹೋಲಿಸಲಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೋಹವೇ ಸಮಾನಧರ್ಮವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು), ಸಂಶಯೋಪಮೆ (ಎರಡರ ನಡುವಣ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದು ಯಾವುದು ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವುದು), ಊರ್ಜಿತೋಪಮೆ (ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಸಮಾನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಪಮೇಯದ ಧರ್ಮವು ಉಪಮಾನದ್ದನ್ನು ಮೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದು), ಶ್ಲೇಷೋಪಮೆ (ಶ್ಲೇಷಾರ್ಥದ ಮೂಲಕ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು), ನಿಂದೋಪಮೆ (ಸಮಾನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಪಮಾನದ ಗುಣವನ್ನು ದೋಷಪೂರ್ಣವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು), ಪ್ರಶಂಸೋಪಮೆ (ನಿಂದೋಪಮೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದುದು), ವಿರೋಧೋಪಮೆ (ಹೋಲಿಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿರೋಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು), ತತ್ತ್ವಾಖ್ಯಾನೋಪಮೆ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು, ಅಂದರೆ ನಿಜಾಂಶವನ್ನು, ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸುವುದು), ಅಸಾಧಾರಣೋಪಮೆ (ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಮೇಯದ್ದು ಉಪಮಾನದ್ದನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುವುದು), ಅಭೂತೋಪಮೆ (ಹೋಲಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವುದು), ಅಸಂಭವೋಪಮೆ (ಸದೃಶ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂಭವವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು), ಬಹೂಪಮೆ (ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಮಾನಗಳನ್ನು

ನೀಡುವುದು), ಮಾಲೋಪಮೆ (ಹೋಲಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು), ವಾಕ್ಯೋಪಮೆ (ಒಂದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದು). ಸಂಧಾನೋಪಮೆ (ಉಪಮಾನ–ಉಪಮೇಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದು), ಪ್ರತಿವಸ್ತೂಪಮೆ (ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿ ಎರಡರ ನಡುವಣ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು). ಹೇತೂಪಮೆ (ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದು) – ಹೀಗೆ ಉಪಮೆಯ ಇಪ್ಪತ್ತಾರು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಣ–ಲಕ್ಷ್ಯಸಮೇತವಾಗಿ ಮಾರ್ಗಕಾರ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ (೩. ೬೦–೮೫).

ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಅಲಂಕಾರಗಳು: 'ಮೇರೆಗಳೆದಿರೆ ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರಮನಧಿಕೋಕ್ತಿಯೊಳ್ ತಗುಳ್ಚುವುದು" (ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದು) ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ವಿವರಣೆ (೩. ೯೧). ಪ್ರಕೃತ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಸದೃಶವಾಗಿರುವಂತೆ ಹೇಳುವುದು ಸದೃಶಯೋಗಿತಾ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (ಇದನ್ನು ದಂಡಿ ತುಲ್ಯಯೋಗಿತಾ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ); ಇದು ಧರ್ಮೋಪಮೆಯನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ (೩. ೯೫); ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದೇ ಆಕ್ಷೇಪಾಲಂಕಾರ (೩. ೯೯); ಇದರ ಪ್ರಭೇದಗಳೆಂದರೆ ವೃತ್ತಾಕ್ಷೇಪ, ಅನುಶಯಾಕ್ಷೇಪ, ಶ್ಲೇಷಾಕ್ಷೇಪ, ಉಪಮಾಕ್ಷೇಪ, ಸಂಶಯಾಕ್ಷೇಪ, ಹೇತ್ವಾಕ್ಷೇಪ (೩. ೧೦೦–೧೦೬); ಒಂದೇ ರೂಪದ ಪದದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಗಳು ಅಡಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಶ್ಲೇಷೆ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ; ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರೆಸಿ 'ಪೆಱತೊಂದು ಮಾಟ್ಕೆಯಿಂ' (ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ) ತಿಳಿಸುವುದೇ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೧೧೪); ರಹಸ್ಯವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಲಂಕಾರ (೩. ೧೧೭). ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣ, ಜಾತಿ, ಕ್ರಿಯೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿನ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಅದರ ವಿಶೇಷವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳುವುದು ವಿಶೇಷಾಲಂಕಾರ (೯೩. ೧೨೦); ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ದೈವವಶಾತ್ ನೆರವು ಒದಗುವುದು ಸಮಾಹಿತ (೩. ೧೨೩); ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರಂತಹ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕುರಿತು ಕುರುಹುಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳುವುದು ಸಮಾಸೋಕ್ತಿ (೩. ೧೨೬); ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿಸದೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು 'ಪರ್ಯಾಯೋಕ್ತ' (೩. ೧೩೧); ವಿರುದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ

ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೧೩೪); ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದರೆ ಅದು 'ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಶಂಸೆ' ಎನಿಸುತ್ತದೆ (೩. ೧೩೮); ಪ್ರಕೃತ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣದೋಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದನ್ನು ಹೋಲುವ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನಿದರ್ಶನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು 'ನಿದರ್ಶನಾಲಂಕಾರ' (೩. ೧೪೧); ಗುಣ ಜಾತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದು ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೋಲುತ್ತ ಜೊತೆಯಾಗಿರುವುದು 'ಸಹೋಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೧೫೪); ಇಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೇ 'ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಲಂಕಾರ' (೩. ೧೫೬); ಅರ್ಥಗಳು ವಿನಿಮಯವಾಗುವಂತೆ ವರ್ಣಿಸುವುದು 'ಪರಿವೃತ್ತಿ' (೩. ೧೫೮); ಗುಣಗಳನ್ನು ದೋಷಗಳೆಂಬ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು 'ವ್ಯಾಜಸ್ತುತಿ' (೩. ೧೬೦); ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೋ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೋ ಕಾವ್ಯೋಚಿತವಾಗಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಹೇಳುವುದು 'ಹೇತೂಕ್ತಿ'; ಅದರಲ್ಲಿ 'ಕಾರಕ' ಮತ್ತು 'ಜ್ಞಾಪಕ'ಗಳೆಂಬ ವಿಧಗಳೆಂದೂ, ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಭೇದಗಳುಂಟೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (೩. ೧೬೩-೧೬೭); ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾರಣದ ಬದಲು ಹೊಸ ಕಲ್ಪಿತ ಕಾರಣವನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂಬಂತೆ ಹೇಳುವುದು 'ವಿಭಾವನೆ' (೩. ೧೬೮); ಗುಣದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ದೋಷವನ್ನೂ ದೋಷ ದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ಗುಣವನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು 'ಲೇಶ' ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೧೭೦); ಪ್ರಕೃತ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನೂ ವಿಶೇಷಿಸಿ ಹೇಳುವುದು 'ಉದಾತ್ತ' ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೧೭೩); ವಸ್ತುವಿನ ಥಾಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಮರೆಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು 'ಅಪಹ್ನುತಿ', ಇದರಲ್ಲಿ 'ಮೋಹಾಪೋಹ', 'ಧರ್ಮಾಪೋಹ' ಮತ್ತು 'ಗುಣಾಪೋಹ' ಎಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (೩. ೧೮೨-೧೮೬).

ರಸವದಲಂಕಾರ: ಒಂಬತ್ತು ಬಗೆಯ ರಸಗಳನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ವಚನವಿರಚನೆಯೇ ರಸವದಲಂಕಾರವೆಂಬುದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ವಿವರಣೆ. ಅವನು ಹೆಸರಿಸುವ ರಸಗಳೆಂದರೆ ವೀರ ಅದ್ಭುತ ಕರುಣಾ ಶೃಂಗಾರ ಭಯಾನಕ ರೌದ್ರ ಬೀಭತ್ಸ ಹಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಂತ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥವಾದ ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಂಟು ರಸಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾತ್ರವಿದೆ; ಶಾಂತವನ್ನಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಶಾಂತರಸದ ಮೊದಲ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದು ಉದ್ಭಟನ **'ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರ ಸಂಗ್ರಹ'**ದಲ್ಲಿ (ಕಾಲ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೭೭೬-೮೦೭). ಉದ್ಭಟನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜೈನನಾದ ಶ್ರೀವಿಜಯನು ಶಾಂತವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರಬೇಕು; ಮೊದಲ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ೯೮ ನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ

ಇದನ್ನು 'ಪ್ರಶಾಂತ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ "ಪ್ರಸನ್ನಗಂಭೀರೋಕ್ತಿಯಿಂ ಪ್ರಕಟಮಕ್ಕೆ ಸತತಂ ಪ್ರಶಾಂತದಾಂ" ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ರಸಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ (೩. ೧೮೯–೧೯೭)

ಇತರ ಕೆಲವು ಅಲಂಕಾರಗಳು: ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವುದೇ 'ಊರ್ಜಿತಾಲಂಕಾರ' (ದಂಡಿ ಇದನ್ನು ಊರ್ಜಸ್ವಿ ಎಂದಿದ್ದಾನೆ (೩.೧೯೮); ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು 'ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (೩. ೨೦೦); ಪ್ರಿಯವಾದುದನ್ನು ನಯ ವಿನಯ ಉದಾರ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು 'ಪ್ರಿಯತರ' ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೨೦೩); ಹಿರಿಯರು ಕಿರಿಯರ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಭೀಷ್ಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹರಸುವುದೇ 'ಆಶೀಃ' ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೨೦೫); ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವೇ 'ಭಾವ', ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದು, ಇಂಥ ಭಾವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದೇ 'ಭಾವಿಕ' ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರ (೩. ೨೦೭). ಈ ಎಲ್ಲ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ದಂಡಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಲಕ್ಷ್ಯಪದ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯವು; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪೂರ್ವಕವಿಗಳ ರಚನೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಸ್ವಂತ ರಚನೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು.

'ಧ್ವನಿಯೆಂಬುದಳಂಕಾರಂ': "ಧ್ವನಿಯೆಂಬುದಳಂಕಾರಂ ಧ್ವನಿಯಿಸುಗುಂ ಶಬ್ದದಿಂದಮರ್ಥದೆ ದೂಷ್ಯಂ" (೩. ೨೦೮) ಎಂಬ ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಮಾತು ಬಹು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀವಿಜಯ ಮತ್ತವನ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದ ಕರ್ತೃ ಆನಂದವರ್ಧನ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಧ್ವನಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದ ಮೊದಲ ಕಾರಿಕೆಯ 'ಕಾವ್ಯಸ್ಯಾತ್ಮಾ ಧ್ವನಿರಿತಿ ಬುಧೈಃ ಸಮಾಮ್ನಾತಪೂರ್ವಃ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆನಂದವರ್ಧನನು 'ಧ್ವನಿ'ಯನ್ನೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದವನು. ಆದರೆ ದಂಡಿ–ಭಾಮಹರು ಆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೌನ ತಾಳಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀವಿಜಯನು ಆನಂದವರ್ಧನನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದನೋ ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯದು, ಪ್ರಾಯಶಃ ಇಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ "'ಧ್ವನಿ'ಯನ್ನು 'ಅಲಂಕಾರ' ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಶಬ್ದ–ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧ್ವನಿಯು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಅರ್ಥಮೂಲದಿಂದಾದರೆ ದೂಷ್ಯವೆಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ" ಎಂದು ಎಂವಿಸೀ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (**ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ**, ಸಂ. ೧, ಪು. ೯೪).

ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ: ಇವರ ಪೈಕಿ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಭೀಮರಾವ್ ಚಿಟಗುಪ್ಪಿ, ತೀನಂಶ್ರೀ, ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಎಂವಿಸೀ ಮುಖ್ಯರು. ಎಲ್ಲರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ತೀನಂಶ್ರೀ ಹೇಳುವ "ಶಬ್ದಶಕ್ತಿ ಮೂಲ ಧ್ವನಿ ವಿಚಾರವು ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತಿದೆ" ಎಂಬ ಮಾತು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಇಂಗಿತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬೆಂಬಲಿಸಿದಂತೆ ತಮ್ಮ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಆವೃತ್ತಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂವಿಸೀ ಹೇಳುವ "ಕಮಲದಂಥ ಮುಖ, ಮೀನಿನಂಥ ಕಣ್ಣು ಎಂಬ ಉಪಮೆ (ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರ) ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಧ್ವನಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ" ಎಂಬ ಮಾತು ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಧ್ವನಿಯು ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಹೊರಡುವುದು, ಆದರೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಭಿನ್ನ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ (ಅಂದರೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು) ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅದು ದೂಷ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಇಂಗಿತವಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಅಲಂಕಾರಗಳೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ಹೊರಟರೂ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದಷ್ಟೆ; ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಅಲಂಕಾರಗಳೂ ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕವೇ ಎಂಬ ಆಶಯ ಮಾರ್ಗಕಾರನದಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಅಲಂಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ಅಲಂಕಾರಗಳ ಹಿಂದೆ ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾದ ಸಮಾನ ತತ್ವವನ್ನೇ ಮಾರ್ಗಕಾರ ಧ್ವನಿಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು: ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಇತಿಹಾಸಾಧಾರಿತವಾಗಿರಬೇಕು; ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕತೆ ಹಾಗೂ ಚತುರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕು; ಕುಶಲತೆ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಲೋಕಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು; ಪರಮಸುಖಪ್ರದವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಮಹತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು; ಪುರ, ಜನಪದ, ಶೈಲ, ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ಉದಯ, ಮೃಗಗಣಗಳು, ಜಲಕ್ರೀಡೆ, ಪ್ರಮದೆಯರ ಯೌವನ, ರಮಣಗೋಷ್ಠಿ, ವಿವಾಹಸಂಭ್ರಮ, ರಾಜಕುಮಾರ ಜನನ, ಮಂತ್ರಾಲೋಚನೆಗಳು, ದೂತಕಾರ್ಯ, ಪ್ರಯಾಣ, ಯುದ್ಧವರ್ಣನೆ, ನಾಯಕನ ಅಭ್ಯುದಯಗಳ ವರ್ಣನೆ; ಒಳ್ಳೆಯ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಲಲಿತಪದಗಳಿಂದಲೂ ರಾಜನೀತಿವಿದರ ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅಪೂರ್ವ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ; ವಿವಿಧ ಸಮಯಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು; ನಿರ್ಮಲವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು; ವೀರದಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕು; ಸಾಗರದಂತಹ ಶಬ್ದವೀಚಿಯಿಂದ ಸೊಗಸಬೇಕು; ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡ ಗುಣಗಳ ಗಣಿಯಾಗಿರಬೇಕು – ಇಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ

ಕೀರ್ತಿಯು ಇಡೀ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನೇ ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ; ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯವು ಅಮೋಘವರ್ಷನ ಯಶಸ್ಸಿನ ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಾಂತಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ (೩. ೨೦೯-೧೭).

ಒಟ್ಟಾರೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಆಲಂಕಾರಿಕರಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ದಂಡಿಯ ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶವನ್ನೂ, ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಮಹನನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೊಗಸನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಲ್ಲವೂ ಅಲಂಕಾರವೆಂದು ದಂಡಿಯಂತೆಯೇ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ದಂಡಿಗೆ ಪರಮಪ್ರಿಯವಾದ ದಶಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅವನು ಹೇಳಿರುವ ವೈದರ್ಭ, ಗೌಡಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲಂಕಾರಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶದ ಅನುಸರಣೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಹಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮೆರೆದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರದೃಷ್ಟಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಸುವ ವಿಚಾರ; ಯತಿಭಂಗವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅತಿಶಯವಾದ ಖಂಡಪ್ರಾಸವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವುದು; ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯೇಕವಚನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು; ಶ್ರುತಿ ದುಷ್ಟ, ಅರ್ಥದುಷ್ಟ, ಶ್ರುತಿಕಷ್ಟ, ಕಲ್ಪನೋಕ್ತಿಕಷ್ಟ - ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಕ್ಕ ಕನ್ನಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ವಿಶದಪಡಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಈ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಪಗರಣದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿತ್ತಿರುವುದು; ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾರಕದೋಷ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ತಕ್ಕ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವುದು - ಇವೇ ಮುಂತಾದುವು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಕವಿಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ತುಂಬ ಸುಂದರವೂ ಉಚಿತವೂ ಆಗಿವೆ. ಕವಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯ ಅಜ್ಞಾತಯುಗದ ಮೇಲೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳಕು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗದ್ಯಪದ್ಯಸಂಮಿಶ್ರಿತವಾದ, ಗದ್ಯ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾದ, ಗದ್ಯಕಥಾಪ್ರಕಾರವೊಂದಿದ್ದಿತು (೧-೨೭), ಚತ್ತಾಣ-ಬೆದಂಡೆ ಎಂಬ ದೇಸಿಗಬ್ಬಪ್ರಕಾರಗಳು ಪ್ರಚುರವಾಗಿದ್ದುವು

(೧-೩೩), ವಿಮಳೋದಯ ನಾಗಾರ್ಜುನಾದಿಗಳು ಗದ್ಯಾಶ್ರಮಗುರುತಾಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರು (೧-೨೯), ಶ್ರೀವಿಜಯ, ಕವೀಶ್ವರ, ಪಂಡಿತ, ಚಂದ್ರ, ಲೋಕಪಾಲಾದಿಗಳ ವಸ್ತು ವಿಸ್ತರರಚನೆ 'ಲಕ್ಷ್ಯಂ ತದಾದ್ಯಕಾವ್ಯಕ್ಕೆಂದುಂ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುವು (೧-೩೨), "ನೆಲೆಸಿದ ಕಾವ್ಯಂ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಂ ಸತತಂ" (೧-೪೮), ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯೊಂದು ರೂಢಮೂಲವಾಗಿದ್ದಿತು, ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಹಳಗನ್ನಡವೊಂದಿದ್ದಿತು – ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುರಾಣಕವಿಗಳ್, ಪರಮಕವಿಪ್ರಧಾನರಾಕಾವ್ಯಂಗಳ್, ಪೂರ್ವಕಾವ್ಯರಚನೆಗಳು – ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಾಣೋದ್ಯೋಗದ ಜಾಡಿನ ಹೆಜ್ಜೆಗುರುತುಗಳಾಗಿವೆ.

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥವಾದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕವಿತ್ವದ ಸೊಗಸು ಮಿನುಗಿದೆ; ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಉಪಮೆ, ನಾಣ್ಣುಡಿಗಳು ಮನಸೆಳೆಯುವಂತಿವೆ. 'ಕಲ್ತೊಡನೋದುವುವಲ್ತೆ ಗಿಳಿಗಳುಂ ಪುರುಳಿಗಳುಂ', 'ಕಾಣದಂತೆಂದುಂ ಕಣ್ಗಳ್ ತಮ್ಮ ಕಾಡಿಗೆಯಂ', 'ಒತ್ತುಂಗರಡೆಯ ಮದ್ದಳೆಯ ಜರ್ಝರ ಧ್ವನಿಗಳವೊಲ್', 'ಮಱುಗುವ ಪಾಲ್ಗಳೆಯ ಪನಿಗಳಂ ಬೆರೆಸಿದವೊಲ್', 'ಕೇಡಡಸಿದಂದು ಬಗೆಯುಂ ಕೂಡದು', 'ಕೂಸಿನ ತಲೆಯೊಳ್ ಬಿಣ್ಪೊಜೆಯನಿಟ್ಟವೋಲ್' – ಈ ಮೊದಲಾದ ಮನೋಹರವಾದ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಕೃತಿಯ ಶೈಲಿ ಲಲಿತವಾಗಿದೆ, ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಣ್ಣುಡಿಯ ಬೆಡಗಿದೆ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಮಾರ್ಗವಿದೆ. "ಕಸವರಮೆಂಬುದು ನೆರೆ ಸೈರಿಸಲಾರ್ಪೊಡೆ ಪರವಿಚಾರಮಂ ಧರ್ಮಮುಮಂ। ಕಸವೇಂ ಕಸವರಮೇನುಬ್ಬಸಮಂ ಬಸಮಲ್ಲದಿರ್ದು ಮಾಡುವರೆಲ್ಲಂ" (೩. ೧೭೬) (ಪರರ ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಚಿನ್ನ ಅಥವಾ ಸಂಪತ್ತು; ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಅಸಹನೆಯಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಸಂಕಟವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಅಂಥವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಸ-ಕಸವರ – ಕಸ ಚಿನ್ನ – ಎರಡೂ ಒಂದೇ); "ಪಾಟಿ ನಿಲೆ ನೆಗಟೆ ಬಾಟ್ವುದು ಬಾಟೆಂಬುದು ನಿಕ್ಕುವಂ ಗುಣಗ್ರಾಮಣಿಗಳ್। ಪಾೞಾಗೆ ತೆಗಟೆ ಬಾೞ್ವಾ ಬಾಟೇನಾಚಂದ್ರತಾರಮೋ ಮಾನಸರಾ" (೩. ೧೭೭) (ಗುಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದವರು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿವಂತರಾಗಿ ಬಾಳುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಬಾಳು; ತಾನೂ ಇತರರೂ ಹಾಳಾಗುವಂತೆ ಬಾಳುವ ಬಾಳು ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯರಿರುವ ತನಕ ಇರುತ್ತದೆಯೇ) ಎಂಬಂತಹ ಅಪೂರ್ವ ವಿವೇಕದ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ

ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದವನು ದಂಡಿ, ತನ್ನ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ' ದಲ್ಲಿ ಅವನು 'ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಯೀ ಕಾಚಿತ್ ಚಂಪೂರಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನಿತ್ತ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಚಂಪೂ ಎಂದರೆ ಗದ್ಯಪದ್ಯಗಳು ಸೇರಿದ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರ. ಆದರೆ ಆ ಇತರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಯಾವುವೆಂದು ಅವನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಬಲದೇವ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು ತಮ್ಮ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದಂಡಿಯ ಚಂಪೂ ಕುರಿತ ಈ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪಾಠಾಂತರವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ, "ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಯೀ ಕಾಚಿತ್ ಚಂಪೂರಿತ್ಯಭವಿದ್ಯತೇ' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಂಡಿಯು ಸ್ವತಃ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವಾವುದನ್ನೂ ನೋಡಿರಲಿಲ್ಲ; ಹಾಗಾಗಿ ಅವನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇತರರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ (ಬಲದೇವ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ: **'ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸ'** – ಅನುವಾದ: ಎಸ್. ರಾಮಚಂದ್ರಶಾಸ್ತ್ರೀ: ಪು. ೬೪೭). ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಣ, ಗದ್ಯಪ್ರಾಚುರ್ಯ, ಇತರ ಛಂದೋವೃತ್ತಗಳಿದ್ದರೂ ಕಂದಗಳ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚು; ಬಳಸುವ ಅಕ್ಷರವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿ 'ಖ್ಯಾತ ಕರ್ಣಾಟಕಗಳು' (ಚಂಪಕಮಾಲಾ, ಉತ್ಪಲಮಾಲಾ, ಮತ್ತೇಭ ವಿಕ್ರೀಡಿತ, ಶಾರ್ದೂಲ ವಿಕ್ರೀಡಿತ, ಸ್ರಗ್ಧರಾ ಹಾಗೂ ಮಹಾಸ್ರಗ್ಧರಾ) ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯವು, ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ದೇಶೀ ಛಂದೋರೂಪಗಳಾದ

ತ್ರಿಪದಿ, ಅಕ್ಕರ ಮತ್ತಿತರವುಗಳ ಬಳಕೆಯೂ ಉಂಟು; ವಸ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ್ದು; ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲಂಬ ಅಥವಾ ಆಶ್ವಾಸಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಹಳಗನ್ನಡ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮಾದರಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಅಕ್ಷರ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದರಿಂದಾಗಿ ಭಾಷೆಯು ದೀರ್ಘಸಮಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಕವಿಗಳು ದೇಸೀ ಛಂದೋರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ ಶೈಲಿಯೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿಯಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವಿದೆ. ಡಾ. ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ ಮತ್ತು ಡಾ. ಸಿ. ಆರ್. ದೇಶಪಾಂಡೆ ಅವರ ನಡುವೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಿತು. ಮುಗಳಿಯವರು ಚಂಪೂ ಕನ್ನಡ ಮೂಲದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ, ದೇಶಪಾಂಡೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿದ್ದು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. 'ಚಂಪೂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಚೆನ್' ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಪದವೇ ಮೂಲ: ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಗುಣವರ್ಮನು ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಚಂಪೂ ಕವಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ, ಆನಂತರವಷ್ಟೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳು ಜನ್ಮ ತಾಳಿದವು; ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಆದರೂ ಕರ್ನಾಟಕದವರು; ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವು– ಇವು ಮುಗಳಿಯವರು ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳು [೨ ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ: **'ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಗಳು'** (೧೯೮೫): ಪು. ೨೫–೩೦]. ಆದರೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಗದೆ ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಬಹುದು.

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೮೫೦ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಉಪಲಬ್ಧ ಗ್ರಂಥವಾದ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿದ್ದ ಅನೇಕ ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಕವಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದು ಸರ್ವವಿದಿತ. ಆ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಊಹೆ. 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ವು ಹೆಸರಿಸುವ ಇತರ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ಗದ್ಯಕಥಾ' ಎಂಬುದೂ ಸೇರಿದೆ. ಇದೇ ಚಂಪೂವಿಗೆ ಮೂಲವಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ [ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ: **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಪರಿಸರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ'** (೧೯೭೩): ಪು; ೫೩].

'ಮಹೇಂದ್ರಾಂತಕ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿದ್ದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎರೆಯಪ್ಪ ಎಂಬ ಗಂಗರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನಕವಿಯಾದ ಗುಣವರ್ಮನೆಂಬುವವನು

'ಹರಿವಂಶ' ಮತ್ತು 'ಶೂದ್ರಕ' ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡನೆಯ ನೇಮಿನಾಥನ ಬಗೆಗಿನ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಆ ಹೆಸರಿನ ಒಬ್ಬ ರಾಜನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯನಾಯಕನೊಡನೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿರುವ ಸಂಭವವಿದ್ದು, ಇದೇ ಮುಂದಿನ ಪಂಪ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಣೆಯಿತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಗುಣವರ್ಮನು ಒಂದು ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ – ಹೀಗೆ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಪರಂಪರೆಗೂ ಆದ್ಯನಾಗಿರಬಹುದು. ಇವೆರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೇಲಿನ ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಆ ಕಾವ್ಯಗಳದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿರುವ ಆನಂತರದ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೫೦ರಲ್ಲಿ **'ಶಾಂತಿಪುರಾಣ'**ವನ್ನು ಬರೆದ ಪೊನ್ನ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಛಂದೋನುಶಾಸನ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥ ರಚಿಸಿರುವ ಜಯಕೀರ್ತಿಯಂತಹವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಗನೆಂಬ ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಸಗನು 'ಕುಮಾರಸಂಭವ'ವೆಂಬ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನೆಂದು ಇವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಸಗನು ಒಬ್ಬ ಜೈನಕವಿಯೆಂದೂ, ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಶಿವ–ಪಾರ್ವತಿಯರ ಜನಜನಿತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರದೆ ಜೈನಸಂಬಂಧೀ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುಬಹುದೆಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಸಗನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಯು ರಚಿಸಿರುವ 'ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಶಾಂತಿಪುರಾಣ' ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಕವಿಯೂ ಈ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಯೂ ಅಭಿನ್ನರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಾವುವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವಾದ 'ಕುಮಾರಸಂಭವ'ವು ಒಂದು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಂಭವಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಕರಣಕಾರನಾದ ಕೇಶಿರಾಜನು ತನ್ನ **'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'**ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಪ್ರಯೋಗ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗುಣನಂದಿಯ ಕೃತಿಯಿಂದ ಆರಿಸಿದವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಆ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ,

'ಸೂಕ್ತಿ ಸುಧಾರ್ಣವ'ವೆಂಬ ಸಂಕಲನ ಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃವಾದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೂ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣನಂದಿಯ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಪದ್ಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಅವನೂ ಆ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಗುಣನಂದಿಯ ಕೃತಿ, ಕಾಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಖಚಿತ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದವರೆಲ್ಲ **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'** ಹಾಗೂ ಪಂಪನ ಕಾಲ – ಈ ನಡುವಣ ಅವಧಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ವು ವಿಮಲೋದಯ, ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಜಯಬಂಧು, ದುರ್ವಿನೀತ ಮುಂತಾದ ಗದ್ಯಕಾರರನ್ನೂ; ಶ್ರೀವಿಜಯ, ಕವೀಶ್ವರ ಪಂಡಿತಚಂದ್ರ, ಲೋಕಪಾಲ ಮುಂತಾದ ಪದ್ಯರಚನಕಾರರನ್ನೂ ಹೆಸರಿಸುತ್ತದೆ ("ವಿಮಲೋದಯ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಮೇತ ಜಯಬಂಧು ದುರ್ವಿನೀತಾದಿಗಳೇ ಕ್ರಮದೊಳ್ ನೆಗಳ್ಚಿ ಗದ್ಯಾಶ್ರಮಪದ ಗುರುತಾ ಪ್ರತೀತಿಯಂ ಕೈಕೊಂಡರ್": ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ೧,೨೯ ಮತ್ತು "ಪರಮ ಶ್ರೀ ವಿಜಯಕವೀಶ್ವರ ಪಂಡಿತಚಂದ್ರಲೋಕಪಾಲಾದಿಗಳಾ ನಿರತಿಶಯ ವಸ್ತುವಿಸ್ತರವಿರಚನೆ ಲಕ್ಷ್ಯಂ ತದಾದ್ಯಕಾವ್ಯಕ್ಕೆಂದುಂ": ಅದೇ ೧. ೩೨). ಅದರಲ್ಲಿಯೇ, 'ಗದ್ಯಕಥಾ' ಮತ್ತು 'ಗದ್ಯಪದ್ಯಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪದ್ಯಕಾವ್ಯ ಪ್ರಭೇದಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ 'ಗದ್ಯಕಥಾ'ಎಂಬ ದೀರ್ಘಗದ್ಯವೂ ಗದ್ಯಪದ್ಯಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣವಾದ 'ಚಿತ್ತಾಣ'ದಂತಹ ಸಣ್ಣ ರಚನೆಗಳೂ ಸೇರಿ ಚಂಪೂವಿನ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಸ್ತುಕ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಗ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವಾಹಿನಿಯು ಮೂರು ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದಿದೆ; ಅವೆಂದರೆ, ಜೈನ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ಧಾರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಾರ್ಥಕವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಪಂಪನವೇ. ಅವನ **'ಆದಿಪುರಾಣ'**ವು ಮೊದಲ ತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ಋಷಭದೇವನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯವಾದರೆ, **'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'**ವು ವ್ಯಾಸನ ಸಮಸ್ತಭಾರತವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಲೌಕಿಕ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಕನ್ನಡದ 'ಆದಿಕವಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿಗಳೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಜೈನ ಕವಿಗಳಿಗೆ

ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ರಾಜಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಾಧಿಸಿರುವ ಓರಿಮೆಯಿಂದಲೂ ಹೌದು.

ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯ ಶಿಖರಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿತು; ಅಂದರೆ ಆ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ನವಿರಾದ ಪರಿಷ್ಕರಣವನ್ನೂ, ವಸ್ತುವಿಗೆ ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಟ್ಟವನು ಅವನು. ಅವನ ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ಆದಿನಾಥನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಭೋಗದ ನಿಷ್ಫಲತೆಯನ್ನೂ, ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಗಳ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ ನಿರಸನವನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿದ. ('ಭೋಗ' 'ಅಹಂಕಾರ'ಗಳು ಆಧುನಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾದ 'libido' ಮತ್ತು 'ego'ಗಳನ್ನು ಹೋಲುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ) ಆದರೆ ತನ್ನ 'ಸಮಸ್ತ ಭಾರತ' ದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ತನ್ನ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಲೌಕಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಿದ. ಕರ್ಣ ಮತ್ತು ದುರ್ಯೋಧನರ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾನವೀಕರಣ ಪಂಪನ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. ಅರ್ಜುನನನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಕವಿಯು ಅವನ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ಕರ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಅಪರಿಮಿತ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ದುಷ್ಟ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಕರ್ಣ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬಹು ಮಿಗಿಲಾಗಿ ದಂಡವನ್ನು ತೆರಬೇಕಾಯಿತು. ತನ್ನ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಪಂಪ 'ಕರ್ಣರಸಾಯನ' ಎಂದೇ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಒಂದೊಂದು ಆದರ್ಶದ ಸಂಕೇತವೆಂಬಂತೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ ("ಚಲದೊಳ್ ದುರೋಧನ ನಳಿನತನಯಂ ಗಂಡಿನೊಳ್ ಭೀಮಸೇನಂ ಬಲದೊಳ್ ಮದ್ರೇಶಂ ಅತ್ಯುನ್ನತಿಯೊಳ್ ಅಮರ ಸಿಂಧೂದ್ಭವಂ ಚಾಪವಿದ್ಯಾ ಬಲದೊಳ್ ಕುಂಭೋದ್ಭವಂ ಸಾಹಸದ ಮಹಿಮೆಯೊಳ್ ಫಲ್ಗುಣಂ ಧರ್ಮದೊಳ್ ನಿರ್ಮಲಚಿತ್ತಂ ಧರ್ಮಪುತ್ರಂ ಮಿಗಿಲ್ ಇವರ್ಗಳಿನೀಭಾರತಂ ಲೋಕಪೂಜ್ಯಂ" – **ಪಂಪಭಾರತ**: ೧೪, ೬೪). ಪಂಪನ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನೆಯೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಖಳ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮುರಿದುದು. ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪಾಗಿ ಕಾಣುವ ಈ ಬಗೆಯು ಅಸಹಜವೆಂದು ಅರಿತ ಪಂಪನು, ತನ್ನ ಪ್ರತಿನಾಯಕನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಮಾನವೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ. 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'ವ ಹದಿಮೂರು ಮತ್ತು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಆಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ರನ್ನನು ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ತನ್ನ 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ದ ದುರಂತ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡುದು, ಇದು ಪಂಪನ ಪ್ರಭಾವವು ಅವನ ತರುವಾಯದ

ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಅಗಾಧ ಪರಿಣಾಮದ ಸೂಚಿಯಾಗಿದೆ. ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಥಾವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸಭಾರತವನ್ನೇ ಬಹುವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿದರೂ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ದೈವಿಕವೆಂದಾಗಲೀ, ಯಾವುದೇ ಲೌಕಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಒಬ್ಬ ತಂತ್ರ ರಾಜಕಾರಣಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವನಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನೂ ಆಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಂಪನನ್ನು ಆನಂತರದ ಕವಿಗಳು ಅವನ 'ದೇಸಿ'ಗಾಗಿ ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಪ್ರಶಂಸೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಪಂಪನೇ ತನ್ನ **'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ'**ದ ಪೀಠಿಕಾ ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯವು "ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ದೇಸಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದರೆ, ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸುವುದು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನೂ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು; ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಾನಪದೀಯ ಸೊಗಡಿನಿಂದ ವರ್ಣಿಸುವುದು. ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಪಂಪನು ಅರ್ಜುನನೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಅವಿವೇಕದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತೀವ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದರೂ, ಅವನ ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನ ಸಂಗ್ರಹಗುಣವೂ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದುದು; ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಬನಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಕವಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೂ, ಅದು ಕನ್ನಡ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪಂಪನು ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅಕ್ಷರವೃತ್ತಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಾಸ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದರೂ, ಪಂಪನು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕರಣ ಶಬ್ದಗಳ ಹದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ, ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವನು ಮುಂದಿನ ಚಂಪೂಕವಿಗಳಿಗೆ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾದುದು.

ಪೊನ್ನ ಮತ್ತು ರನ್ನರು ಪಂಪನನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೈನಪುರಾಣ ಮತ್ತೊಂದು ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ; ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನೊಡನೆ

ಸಮೀಕರಿಸುವುದು; ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು – ಹೀಗೆ. ಪೊನ್ನನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೩೯–೯೬೮ರ ನಡುವಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎರಡನೇ ಕೃಷ್ಣನ ಆಸ್ಥಾನಕವಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಅವನು 'ಶಾಂತಿ ಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಭುವನೈಕ ರಾಮಾಭ್ಯುದಯ' ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳ ಕರ್ತೃ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯದು ದೊರಕಿಲ್ಲ. 'ಭುವನೈಕ ರಾಮಾಭ್ಯುದಯ'ವು ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಚಿಸಿರುವ ರಾಮಕಥೆಯಾಗಿದ್ದು, ಕಾವ್ಯನಾಯಕನೊಡನೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿರಬೇಕೆಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಊಹೆ. 'ಶಾಂತಿಪುರಾಣ'ವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೊರಕಿದ್ದರೂ, ಅದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿನಾಥನ ಕತೆಗಿಂತ ಭವಾವಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಆದರೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕತೆ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಈ ಕವಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ರನ್ನನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೪೯ರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ. ಚಾಲುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳಾದ ತೈಲಪ ಮತ್ತವನ ಮಗ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯನ ಆಸ್ಥಾನಕವಿಯಾಗಿದ್ದ. ಅವನೂ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ: 'ಅಜಿತ ತೀರ್ಥಂಕರ ಪುರಾಣ ತಿಲಕ' ಮತ್ತು 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ವೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವ 'ಸಾಹಸಭೀಮ ವಿಜಯ'. ರನ್ನನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಂಪನಿಗಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟವನು. ತನ್ನ ಪುರಾಣದ ಪೀಠಿಕಾ ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಅದ್ವಿತೀಯ ಜನೋಪಕಾರಿ ಮಹಿಳೆಯಾಗಿದ್ದ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯನ್ನು ಅಮರಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ, ಸಗರ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ದಲ್ಲಿ ರನ್ನನು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯನನ್ನು ಕಾವ್ಯನಾಯಕನಾದ ಭೀಮನೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಹಾಭಾರತ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಅವನು ಬಳಸಿದ ತಂತ್ರ ಹೊಸದು; ಭಾರತ ಯುದ್ಧದ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ದಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಹಿಂದಿನ ಕತೆಯನ್ನು ನೆನೆಯುವ ಮೂಲಕ ಕತೆ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಇದನ್ನು ರನ್ನ **'ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಕ್ರಮ'** ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ರನ್ನನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪಂಪಭಾರತದ ಹದಿಮೂರು ಮತ್ತು ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಆಶ್ವಾಸಗಳೇ ಆಧಾರವಾದರೂ, ಅವನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿರುವುದು ದುರ್ಯೋಧನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಾನವೀಕರಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ. ಯುದ್ಧದ ಹದಿನೇಳನೇ ದಿನ ಶರಶಯ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮರನ್ನು ಕಂಡು ಅವರ ಸಲಹೆ ಪಡೆಯಲು, ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಂದು ತುದಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ, ತನ್ನ ಪ್ರಿಯರಾದವರೆಲ್ಲರ ಹೆಣಗಳು ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ದ್ರೋಣ, ದುಃಶ್ಯಾಸನ, ಕರ್ಣ ಮತ್ತು

ಲಕ್ಷಣಕುಮಾರರಿಗೆ ತನ್ನ ಗೌರವಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, ತನ್ನ ವೈರಿಯ ಮಗನಾದ ಅಭಿಮನ್ಯುವನ್ನು ಕುರಿತು "ನಿಜಸಾಹಸೈಕದೇಶಾನುಮರಣಮೆಮಗಕ್ಕೆ ಗಡಾ!" ಎಂದು ಮನಸಾರೆ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಂಗರುಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾವು ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಅರಿವಾದಾಗ ಎಂಥವನ ಮನಸ್ಸೂ ವಿನೀತವಾಗುವ ಭಾವ ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಅವನನ್ನು **'ಶಕ್ತಿಕವಿ'** ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ, ಅವನು ದುರ್ಯೋಧನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮಾನವೀಕರಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಅವನನ್ನು 'ಮಹಾನುಭಾವ' ಎಂದು ಕರೆದು ಅವನಿಗೆ ಗೌರವಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಕಕ್ಕುಲತೆ. ರನ್ನನೇ ಪಂಪ, ಪೊನ್ನ ಮತ್ತು ರನ್ನರನ್ನು 'ರತ್ನತ್ರಯ'ರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡು, ಮುಂದಿನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ. ಆದರೆ ಈ ಮೂವರ ಕಾವ್ಯಸಾಮರ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಮುಂದೆ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಕವಿಯೆಂದರೆ ನಾಗಚಂದ್ರ; ಅವನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೨೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲನಾಗಿದ್ದವನು. ಈತ ತನ್ನನ್ನು 'ಅಭಿನವ ಪಂಪ' ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳಂತೆಯೇ ನಾಗಚಂದ್ರನೂ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೂ, ಎರಡರ ವಸ್ತುವೂ ಪೌರಾಣಿಕವಾಗಿರುವುದು ಕೇವಲ ಆನುಷಂಗಿಕವಲ್ಲ. 'ಮಲ್ಲಿನಾಥಪುರಾಣ'ವು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ 'ರತ್ನತ್ರಯರು' ಅನುಸರಿಸಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. 'ಮಲ್ಲಿನಾಥ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಭವಾವಳಿಯ ಗೋಜಲಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಚಕ್ರವರ್ತಿಕತೆಯ ಜೋಡಣೆಯಿಲ್ಲ. 'ರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತಪುರಾಣ' ಅಥವಾ 'ಪಂಪ ರಾಮಾಯಣ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯವು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ರಾಮಾಯಣದ ಕತೆ. ನಾಗಚಂದ್ರನು ರಾವಣನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವನ್ನು ಮೆರೆದಿದ್ದಾನೆ, ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ರಾವಣನು ಜಿನಧರ್ಮದ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಅನುಯಾಯಿ, ಅವನು ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಲು. ಅವನು 'ಪರಾಂಗನಾವಿರತಿವ್ರತ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಯಮಿ, ರಾಮ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಜೊತೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ತನಕ ಅವನ ಈ ವ್ರತಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿಧಿಯೇ ಅವನ ಮೇಲೆ ಸಂಚು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ರಾಮನ ಮೇಲೆ

ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿ ಗೆದ್ದ ನಂತರ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅವನಿಗೊಪ್ಪಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ರಾವಣ. ಆದರೆ ಅದೇ ವಿಧಿಯ ಹುನ್ನಾರದಿಂದಾಗಿ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಾಗಿ ರಾಮನಿಂದ ಹತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಿಧಿ ಅಥವಾ 'ಕಾಲ'ವು ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗಚಂದ್ರನ ರಾವಣಪಾತ್ರವನ್ನು ಬಿಎಂಶ್ರೀ ಅವರು 'ದುರಂತ' ಪಾತ್ರವೆಂದು ಕರೆದರು; ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವನು ಸಹಜವಾಗಿ ಉದಾತ್ತನಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಧಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣೆಸಬೇಕಾದುದು. ಶ್ರೀ ಅವರಿಗೆ ರಾವಣನ ದುರಂತವು ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಯಕರದರಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸಿತು.

ನಾಗಚಂದ್ರನು ತನ್ನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಜೈನ ಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಮೀಸಲಿಟ್ಟನೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ. ಅವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಭದ್ರ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತಿದ್ದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಈ ಮಾತು ಅವನ ನಂತರ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿ ಜನ್ನನಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆ ಮತ್ತು ಹನ್ನೆರಡರ ಆರಂಭ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಜನ್ನನು ಕೂಡ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ: 'ಅನಂತನಾಥಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆ'. 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆ'ಯು ವಾದಿರಾಜನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯದ ಮನೋಹರವಾದ ಪುನಃಸೃಷ್ಟಿ, ಸುಮಾರು ಇನ್ನೂರೈವತ್ತು ಕಂದಪದ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಈ ಪುಟ್ಟ ಕಾವ್ಯವು 'ಅಹಿಂಸೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವ ಕೃತಿ. ಅಣುಕು ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಯಶೋಧರನೆಂಬ ರಾಜನು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಿಸಿದ ತನ್ನ ತಾಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮಾನವ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮುಂಚೆ ಎಂಟು ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜಂತುಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕತೆ ಇದರದ್ದು. ಆದರೆ ರಾಣಿ ಅಮೃತಮತಿ ಮತ್ತು ಅರಮನೆಯ ಲಾಯದ ಕೆಲಸಗಾರ ಅಷ್ಟಾವಂಕರ ನಡುವಣ ಧರ್ಮವಿರೋಧಿ ಪ್ರಣಯವು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿರುವ ಭಾಗ, ಹೆಂಗಸು ಬಯಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ರಾಜನಾದ ಗಂಡನಿರುವಾಗ, ಮಧುರ ಕಂಠದಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತಳಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವಿಕಾರರೂಪನನ್ನು ಒಲಿದು, ಗಂಡ-ಅತ್ತೆಯನ್ನು ವಿಷವಿಕ್ಕಿ ಕೊಂದು, ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಅವನೊಡನಿದ್ದುದು ಅಚ್ಚರಿಯುಂಟುಮಾಡುವಂಥದು. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕರೆದಂತೆ 'ಕಾಮವಿಕಾರ' ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಯ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿ ಅತೀವ ಆಸಕ್ತಿಯಿದ್ದುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧವು ಅಧಾರ್ಮಿಕವಾದುದಾದರೂ, ಅದರ ಅದಮ್ಯತೆ

ಕವಿಯ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಾರಿ, 'ಅನಂತನಾಥ ಪುರಾಣ'ದ ಆನುಷಂಗಿಕ ಕತೆಯಾದ ಚಂಡಶಾಸನ-ಸುನಂದೆಯರ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ. ತೀರ್ಥಂಕರನ ಕತೆಗೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಪೂರಕವಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕತೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಿರದೆ ಅದು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ಗೆಳೆಯ ವಸುಷೇಣನ ಅರಮನೆಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದಾಗ, ಚಂಡಶಾಸನಸೆಂಬುವವನು ಗೆಳೆಯನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಸುನಂದೆಯನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನದು ಅದಮ್ಯ ಮೋಹ. ಅವಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಚಂಡಶಾಸನನು ತನ್ನ ಊರಿಗೆ ಬಂದು ಅವಳನ್ನು ಬಂಧನದಲ್ಲಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದ ವಸುಷೇಣನು ಇವನ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಸುನಂದೆಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಚಂಡಶಾಸನನು ಮಾಟದಿಂದ ವಸುಷೇಣನದರಂತೆಯೇ ಇದ್ದ ರಕ್ತಸಿಕ್ತ ತಲೆಯೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವಳೆದುರು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ಸುನಂದೆಯು ಗಂಡ ಸತ್ತನೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಎದೆಯೊಡೆದು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಚಂಡಶಾಸನನು ಚಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ (ಮೋಹದ?) ಆಳವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಮೃತಮತಿ-ಅಷ್ಟಾವಂಕ ಹಾಗೂ ಚಂಡಶಾಸನ-ಸುನಂದೆಯರದು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಆದರೂ ಎರಡೂ ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧ ಎನ್ನಿಸಿದವು. ಇದನ್ನು ಬರಿಯ ಮೋಹವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೋ? ಅಮೃತಮತಿ ಮತ್ತು ಚಂಡಶಾಸನರು ತಾವು ಪ್ರೀತಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿಸುವ ಆದಮ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯು ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನ್ನನು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನಪರತೆಗೆ ಹೊಸ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಮಧ್ಯೆ ಇಬ್ಬರು ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಳಕೆ ಅತಿಯಾದುದನ್ನು ದೊಡ್ಡ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು, ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ಮೆರೆದರು. ಅವರುಗಳೆಂದರೆ, ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಯಸೇನ ಮತ್ತು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಂಡಯ್ಯ, ನಯಸೇನನ ಏಕೈಕ ಕಾವ್ಯ, 'ಧರ್ಮಾಮೃತ'; ಇದರ ರಚನೆಯ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೧೨; ಜೈನಮತದ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆಂದೇ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಕೃತಿ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಒಂದೇ ದೀರ್ಘ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳದೆ, ಕಥಾಗುಚ್ಛವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಗದ್ಯದ ಬಳಕೆ ತುಂಬ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಗಾದೆ, ನಾಣ್ನುಡಿ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ತುಂಬಿ ಜನನುಡಿಗೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರವಾಗುವಂತೆ ಬರೆದ. ಪ್ರಾಯಶಃ ತಾನೇ

ಕತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ (ಇವನ ಕಾವ್ಯದ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ) ಹದಿನಾಲ್ಕು ಆಶ್ವಾಸಗಳಲ್ಲಿ, ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಜೈನತತ್ವದ (ಸಮ್ಯಕ್‌ದರ್ಶನ, ನಿಶ್ಶಂಕೆ, ನಿಷ್ಕಾಂಕ್ಷೆ, ನಿರ್ವಿಚಿಕಿತ್ಸೆ, ಅಮೂಢದರ್ಶಿತ್ವ, ಉಪಗೂಹನ, ಸ್ಥಿತಿಕರಣ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಪ್ರಭಾವನೆ ಹಾಗೂ ಪಂಚಾಣುವ್ರತಗಳಾದ ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅಪರಿಗ್ರಹ – ಎಂಬ ಹದಿನಾಲ್ಕು ತತ್ವಗಳು) ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾರಿದ. ನಯಸೇನನು ಕತೆ ಹೇಳುವ ರೀತಿ ತುಂಬ ಚೇತೋಹಾರಿಯಾದುದು. ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿ ಕತೆಯ ಸರಪಳಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹೊಸ ತಂತ್ರವನ್ನೂ ನಯಸೇನ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವನೆಂದು ಹೊರಟ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬೆರೆಸುವುದನ್ನು ಅವನು ಟೀಕಿಸಿದ (ಪೊಸಗನ್ನಡದಿಂ ವ್ಯಾವರ್ಣಿಸುವೆಂ ಸತ್ಕೃತಿಯನೆಂದು ಕನ್ನಡಮಂ ಚಿಂತಿಸಿ ಕೂಡಲಾರದಕ್ಕಟ ಮಿಸುಕದ ಸಕ್ಕದಮನಿಕ್ಕುವವನುಂ ಕವಿಯೇ: ಧರ್ಮಾಮೃತ ೧. ೪೧). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ ದ್ವೇಷವೇನಿಲ್ಲ; ಅದು ಕನ್ನಡದ ಹದಗೆಡಿಸಬಾರದು ಅಷ್ಟೆ. ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬೆರೆಸುವುದನ್ನು ಇವನು ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಬೆರೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ ೧.೪೨). ಒಂದು ವರ್ಣಿತ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ನೀಡುವ ಉಪಮೆಗಳ ಸರಮಾಲೆ ಅಥವಾ ಮಾಲೋಪಮೆಯ ಬಳಕೆ ನಯಸೇನನ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಗ. ಜೈನಮತದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದೇ ಅವನ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವನ ಶೈಲಿ ಸರಳವಾಯಿತು; ಅವನನ್ನು ಕೆಲವರು ಜಾನಪದ ಕವಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜನರಿಗೆ ಅವನು ಹತ್ತಿರವಾದ.

ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಪಾದಕನೆಂದರೆ ಆಂಡಯ್ಯ. ಇವನು ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಶೀಲನಾಗಿದ್ದವನು. ಅವನೂ ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ; ಅದೆಂದರೆ 'ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ' ಎಂಬ ಇನ್ನೂರೆಪ್ಪತ್ತು ವೃತ್ತಗಳ ಪುಟ್ಟ ಕಾವ್ಯ. ಜೈನನಾದರೂ ವೈದಿಕ ವಸ್ತುವಾದ ಶಿವ–ಕಾಮರ ಯುದ್ಧದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬರೆದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೆಲವು ಪಡೆಯುವವನು

ಕಾಮ, ಶಿವನಲ್ಲ! ಕಾಮನನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವವರು ಜೈನಮುನಿಗಳು; ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಜೈನಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಸ್ಥಾನವೆಂತಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಮವಿಜಯದ ಮೂಲಕ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಕನ್ನಡ ನಿಷ್ಠೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದುದು. ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದೇಸಿ ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ತದ್ಭವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸುತ್ತೇನೆಂದು ಪಣ ತೊಟ್ಟು, ಅಂತೆಯೇ ನಿರ್ವಹಿಸಿದವನು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸದಿದ್ದುದರಿಂದಾಗಿ ಇವನ ಕಾವ್ಯವೇನೂ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸರಳವಾಗಲಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಕಠಿಣವೇ ಆಯಿತು; ಆದರೆ ತನ್ನ ಹಟ ಸಾಧಿಸಿದ್ದ. ಇದೇ ಇವನ ಸಾಧನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಕವಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿ ಇದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು: "ಶಠಸ್ಯ ಪ್ರತಿ ಶಾಠ್ಯಂ!" (ಇವನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತದ್ಭವಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿ, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮುದ್ದಣ)

ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂವಿನ ಎರಡನೆಯ ಧಾರೆ ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಷ್ಟು ತಡವಾಗಿ, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ಕರ್ತೃವಾದ ಮೊದಲನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನು ಬಾಣ (ಮತ್ತು ಭೂಷಣಭಟ್ಟ) ಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗದ್ಯ ಕೃತಿಯಾದ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯನ್ನು ಚಂಪೂರೂಪದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದ. ನಾಗವರ್ಮನ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿ 'ಛಂದೋಂಬುಧಿ'ಯೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಜೈನ ಕವಿಗಳಿಗಿದ್ದಂತೆ ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಅಥವಾ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಸವಾಲು ಮುಂದಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯು ತುಂಬ ಸುಂದರವಾದ ಅನುವಾದವಾದರೂ, ಅದರಿಂದ ಚಂಪೂ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೊಸತನವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇವನಂತೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಯೆಂದರೆ ದುರ್ಗಸಿಂಹ. ಇವನು ವಸುಭಾಗಭಟ್ಟನ 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ವನ್ನು ಸುಂದರವಾದ ಗದ್ಯಭೂಯಿಷ್ಠ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಸಿದ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ವಸುಭಾಗಭಟ್ಟ ಪ್ರಣೀತ ಪಂಚತಂತ್ರದ ಮಾದರಿಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ಕವಿಯು ನೀತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪದ್ಯರಚನೆಯನ್ನೂ, ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗದ್ಯವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂದಗಳು ಹಾಗೂ ಗದ್ಯ ಹೆಚ್ಚು. ಶೈಲಿಯು ಸರಳವಾಗಿಯೂ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಕತೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಮನನಂಬುಗುವಂತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ'ಯ ನಂತರ ಗದ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನೊದಗಿಸಿದ ಕೃತಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಪಂಚತಂತ್ರ'.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿ ಎಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾದವನು ರುದ್ರಭಟ್ಟ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಿದ್ದ ಈ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯ, 'ಜಗನ್ನಾಥ ವಿಜಯ'. ಇವನು 'ರಸಕಲಿಕೆ' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನೂ ಬರೆದಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಜಗನ್ನಾಥ ವಿಜಯ'ವು ಕೃಷ್ಣನ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಆಶ್ವಾಸಗಳ ದೀರ್ಘ ಕಾವ್ಯ, ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಭಾಗವತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ಕೃಷ್ಣಕತೆಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ರುದ್ರಭಟ್ಟ ಕವಿಯು ಕೃಷ್ಣನ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಬಾಣಾಸುರ ಸಂಹಾರದವರೆಗಿನ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಬಾಲಲೀಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪಾರಿಜಾತಾಪಹರಣದಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕವಿಯು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವನ ಸ್ತುತಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ದಕ್ಕುವ ಕವಿಯಲ್ಲ; ಅವನ ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯ ಐದು ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಯೊಬ್ಬ 'ಪಂಚಪಾಷಾಣ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ' ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಈ ಕವಿಯ ಶೈಲಿ ಎಂಥದು ಎಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೂ ಕೃಷ್ಣನ ಬಾಲಲೀಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನದಂತಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾನ್ಯರವರೆಗೆ ಇಳಿದು ಬಂದಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂವಿನ ಮೂರನೆಯ ಧಾರೆಯೆಂದರೆ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳದು. ಈ ಧಾರೆಯ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿ ಎಂದರೆ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಹರಿಹರ. ಅವನ ಚಂಪೂ ಕೃತಿಯಾದ 'ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣ'ವು ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವನ ಮೊದಲ ಕೃತಿ; ಮುಂದೆ ಅವನು ಚಂಪೂವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡಿ ಕನ್ನಡದ ಅಪ್ರತಿಮ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೆನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನರು 'ರಗಳೆ ಕವಿ' ಎಂದೇ ಗೇಲಿ ಮಾಡಿದರಂತೆ. ಅವನ 'ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣ'ವು ಕಾಳಿದಾಸನ 'ಕುಮಾರ ಸಂಭವ'ಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ರೀತಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಉಮೆಯು ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಶಿವನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡ ಕತೆ ಇದು. ಈ ಕಾವ್ಯ ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೂ, ಒಟ್ಟು ಚಂಪೂ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನೇನೂ ಜೋಡಿಸಲಿಲ್ಲವಾದರೂ, ವಿಪುಲವಾದ ಕಂದಗಳ ಬಳಕೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಇವನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಾಗಿವೆ. ಅವನ ಸಾಧನೆಯೇನಿದ್ದರೂ ರಗಳೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ;

ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಹತ್ತಿರ ಸುಳಿಯುವಷ್ಟೂ ಶಕ್ತಿಯಿರುವ ಇತರ ಕವಿಗಳಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರನು ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಗಳ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ; ವಸ್ತುಕವನ್ನು ತೊರೆದು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ವರ್ಣಕದತ್ತ ಒಲೆದದ್ದು ಹರಿಹರನ ಮೂಲಕ ಎಂಬುದು ಅವನ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಇತರ ಕವಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಯಾದ ಚಿಕುಪಾಧ್ಯಾಯ, ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳಾದ ಸುರಂಗ ಮತ್ತು ಷಡಕ್ಷರದೇವ – ಇವರನ್ನು ಆ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೆಸರಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೊಸದನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ.

ಈ ಮೂರೂ ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಚಂಪೂವಿನ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತ ಅದರ ಸಮೃದ್ಧ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣರಾದರು ಎಂಬುದು ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡದ್ದು, ಅದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಾಲತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗದ ಕವಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಚಂಪೂವಿನ ಹೆಸರು ಹೇಳಿದಾಗ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಸಮೀಕರಣಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ; ಹಳಗನ್ನಡದ ಬಳಕೆ, ರಾಜಾಶ್ರಯ, ಆಶ್ರಿತರನ್ನು ಕಾವ್ಯನಾಯಕನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು, ಪೌರಾಣಿಕ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾನವೀಕರಣಗೊಳಿಸುವುದು, ಮಾನವನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ವಿಧಿ – ಕಾಲ – ಕಾಮ – ಮುಂತಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ತತ್ವಗಳ ಪಾತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆ –ಇವುಗಳು. ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗೌರವಯುತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ತುಂಬಿ ಅದರ ಮಹತ್ತನ್ನು ಎತ್ತರಕ್ಕೇರಿಸಿದರು.

●

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ: ಕೆಲವು ಚಿಂತನೆಗಳು

ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನೆಲೆಯದ್ದೆಂದೂ, ಅನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತದೆಡೆಗೂ ಸಾರಿತೆಂದೂ ವಾದಿಸುವ ಡಾ. ರಂ.ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿಯಂತಹವರ ವಾದವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಾಗ ಡಾ. ಸಿ.ಆರ್. ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ಮುಂದಿಡುವ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಂತಹ ಭಾಷೆಗಳು ಏನಾದರೂ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಬಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಸಂಶಯ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಮೊದಲ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನವರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿವೆ; ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪಲಬ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ.ಶ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವು; ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಚಂಪೂ ಪರಂಪರೆಯು ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ – ಇತ್ಯಾದಿ ವಾದಗಳು ಕನ್ನಡಪರ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಹೊಳೆದಿರಬಹುದಾದರೂ ಅವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲುದೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಯಾಕಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ಮರುಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ಆರೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಆಡುಭಾಷೆಯಾಗಿ (ಸಂಸ್ಕೃತವು ಯಾವತ್ತಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಡುಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತೇ? ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಮಾಡಿದ್ದು') ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಲುಗಡೆಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ

ಆಗಿಹೋಗಿದ್ದರು. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ದೀರ್ಘಕಾಲವೇ ಸಂದಿದ್ದಿತು. ಹೊಸ ಮತಗಳು ಉದಯವಾಗಿ ಬುದ್ಧ-ಮಹಾವೀರರಂತಹವರಿಂದ ಜನರನ್ನು ಹೊಸ ಮಾರ್ಗದತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದವು; ಅಲ್ಲದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಆರು ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವೂ ಹಳೆಯವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬಿರುಸಿನಿಂದ ವಿವಿಧ ಮಾರ್ಗಗಳು ಜನರನ್ನು ತಲುಪಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದವು. ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ: ಹೀಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಜನರ ಎದುರಿಗೆ ಮಂಡಿಸಲು ಜನಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧ ಮಹಾವೀರರಿಂದ ಪಾಲಿ-ಪ್ರಾಕೃತಗಳು ಹೊಸಹುಟ್ಟು ಪಡೆದಂತೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ತಮಿಳುಗಳಂತಹ ಆಡುಭಾಷೆಗಳು ಕಾವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತಮಿಳು-ಕನ್ನಡಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಮಾದರಿಗಳು ಬೌದ್ಧ-ಜೈನರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿವೆ. ನೆಲೆನಿಂತ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ, ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವುದೇ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾದಾಗ, ಜನಭಾಷೆಗಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿತನವು ಬುದ್ಧ - ಮಹಾವೀರರಿಂದ ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಾಬೀತಾಗಿರುವಾಗ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸದನ್ನು ಹೇಳ ಹೊರಟ ಕವಿಗಳು ಜನಭಾಷೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡರು. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳೂ ಉಭಯಭಾಷಾವಿಶಾರದರು. ಬೇಕೆನ್ನಿಸಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುವುದೇನೂ ಅವರಿಗೆ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಹಿಡಿದದ್ದೇಕೆ? ಪ್ರಾಯಶಃ ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ಹಂಬಲ, ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ ಕವಿಗೆ ಜನಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಹಾಗೆಯೇ, ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ರಚಿಸುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಬಹುತೇಕ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದವರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದುದನ್ನು ದೃಶ್ಯಶ್ರವ್ಯಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ. ಜಾನಪದವು ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಸರ್ವವೇದ್ಯ ವಿಚಾರ. ಯಕ್ಷಗಾನ, ಬಹುರೂಪ, ಕಲಕೇತ, ಕೋಡಂಗಿಯಾಟ, ಕೇಳಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಎದುರಿಗಿರುವ ಜನರ ಕಣ್ಣು - ಕಿವಿಗಳ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸು ತಲುಪುವಂತಹವು. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆದಷ್ಟೂ ಈ ಎರಡರ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ

ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಶ್ರವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾದರೂ, ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಹೆಚ್ಚು ರಂಜನೀಯವೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಆಗಬಲ್ಲುದು. ಅಂತೆಯೇ ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ಉದ್ದೇಶದ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ, ನಿರೂಪಣೆಯ ಮಧ್ಯೆ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದೂ ಸಹಜವಾದುದು. ಇಂತಹ ರೀತಿಯ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳು ಜನರಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಅವುಗಳು ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದಾಗಲೀ, ಕವಿಗಳು ಅವುಗಳ ಧಾಟಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದುಬಂದಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ, ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಬಿಗುಮಾನಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಜನಪರ ಧೋರಣೆಯ ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಜನಪದದ ಪ್ರಭಾವ ತಂತಾನೆ ಆಗಿ ಅವರ ಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಕ್ಕಿರುವುದು ಅಸಂಭವವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಚತ್ತಾಣ' 'ಬೆದಂಡೆ'ಗಳೂ ಇವೆ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಪುನರುಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದಾಗಲೀ ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು, ಮೇಲಿನ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪುಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇವೆರಡೂ ಕನ್ನಡಿಗರ ಎರಡು ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಗಳೆಂದೂ, ಚತ್ತಾಣವು ಕತೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವಸ್ತುಕವಾದರೆ, ಬೆದಂಡೆಯು ವರ್ಣನೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವರ್ಣಕವಾಯಿತೆಂದು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ (ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ: **'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಪರಿಸರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ'**: ಪು. ೬೮). ಬೆದಂಡೆಯು ವಾದ್ಯದೊಡನೆ ಹಾಡುವ ಕಾವ್ಯ ಜಾತಿಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿವಿಧ ಮಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಪದ್ಯಗಳೂ, ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ಗದ್ಯವೂ ಇರುವ ಇಂತಹವು ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲವಾಗಿರಬಹುದು; ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ, ಅಂತಹ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ

ಸ್ವರೂಪಗಳು ಚಂಪೂ ಈಗಿರುವ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರಬಹುದು.

ಚಂಪೂ – ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಗದ್ಯಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಹುದು. 'ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಯೀ ಕಾಚಿತ್ ಚಂಪೂರಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೆ' ಎಂಬ ದಂಡಿಯ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಹಾಗೂ ಮಾನ್ಯವಾದ ಚಂಪೂ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠ ಭೇದವಾದ 'ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಯೀ ಕಾಚಿತ್ ಚಂಪೂರಿತಪಿ ವಿದ್ಯತೇ' ಎಂಬುದನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬಲದೇವ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು "ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ಕಾಚಿತ್' ಮತ್ತು 'ವಿದ್ಯತೇ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದುದನ್ನೂ, ಆದರೆ ದಂಡಿಗೆ ಅದರ ವಿಶದವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ [ಬಲದೇವ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ: **'ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸ'** (ಅನು: ಎಸ್. ರಾಮಚಂದ್ರಶಾಸ್ತ್ರಿ): ಪು. ೬೪೭]. ಎಂದರೆ ದಂಡಿಯು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡಿರದೆ, ತಾನು ಕೇಳಿದಂತೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಪ್ರಕಾರವು ಎಲ್ಲಿತ್ತು? ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂಬ ಅರ್ಥ ಹುದುಗಿದೆಯೇ? ದಂಡಿಯ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು "ಮಿಗೆ ಕನ್ನಡಗಬ್ಬಂಗಳೊಳಗಣಿತಗುಣ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತಮಂ ನಿಗದಿಸುವರ್ಗದ್ಯಕಥಾ ಪ್ರಗೀತಿಯಿಂ ತಚ್ಚಿರಂತನಾಚಾರ್ಯರ್ಕಳ್" ಎಂದು ಗದ್ಯ ಕಥೆಯು ಕನ್ನಡಗಬ್ಬವೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ದಂಡಿಯು ಚಂಪೂವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿರಬಹುದೇನೋ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಚಂಪೂ ಎಂಬ ಪದವೇ ಕನ್ನಡದಂತಿದೆ; ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉಪಲಬ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಚಂಪೂಗಳು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪರಿಸರದ ಕವಿಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಯಿತು; ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ಕೃತಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ; ಚಂಪೂ ಪರಂಪರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನೆಲೆಯೂರಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು – ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ಪ್ರಕಾರವು ಕನ್ನಡ ಮೂಲದ್ದು ಎಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂವಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜೊತೆ ನಾವೂ ದನಿಗೂಡಿಸು ವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಕಡೆಗೆ ಓಲುವ ಮನೋಭಾವವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಚಂಪೂ ಕೃತಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿತವಾಯಿತು, ಅದರ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕಾರವು

ಬೆಳೆಯಿತು ಎಂಬ ಅಂಶವೇ ಸಾಬೀತಾಯಿತು ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಆದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಥಾವಸ್ತು. ವರ್ಣನ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕೆಲವು ವೃತ್ತಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿವೆ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಲ್ಲ. ಕಚ್ಚಾವಸ್ತು ಯಾವುದಾದರೂ, ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ನೀಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲವೇ ಕೌಶಲ ಅಡಗಿರುವುದು? ಹೀಗಾಗಿ ಚಂಪೂವಿಗೆ ಕನ್ನಡವೋ ಸಂಸ್ಕೃತವೋ ಯಾವುದಾದರೂ ಹುಟ್ಟುನೆಲೆಯಾಗಿರಲಿ, ಕನ್ನಡದ ಚಂಪೂಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಚಂಪೂಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ 'ದೇಸಿ' ಎನ್ನುವುದು. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಚಂಪೂವಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದೇಸಿಯ ಸತ್ವ ತುಂಬಿ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವು ಮುಂದೆ ಹರಿಯಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟವನು ಪಂಪ.

ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವು ಇರಬೇಕಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ:

ಬಗೆ ಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ ಮೃದುಬಂಧದೊಳೊಂದುವುದೊಂದಿ ದೇಸಿಯೊಳ್
ಪುಗುವುದು ಪೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ವುದು ತಳ್ತೊಡೆ ಕಾವ್ಯಬಂಧಮೊ
ಪ್ಪುಗುಮೆಳಮಾವು ಕೆಂದಳಿರ ಪೂವಿನ ಬಿಣ್ಪೊಱೆಯಿಂ ಬೞಲ್ದು ತುಂ
ಬಿಗಳಿನೆ ತುಂಬಿ ಕೋಗಿಲೆಯೆ ಬಗ್ಗಿಸೆ ಸುಗ್ಗಿಯೊಳೊಪ್ಪುವಂತವೊಲ್

ಕಾವ್ಯಬಂಧವು ಒಪ್ಪುವುದು ಬಗೆ ಹೊಸದಾಗಿರುವುದು, ಮೃದು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು, ದೇಸಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ನಡೆದಾಗ; ಹೇಗಂದರ, ಸುಗ್ಗಿಯು ಎಳಮಾವು ಕೆಂದಳಿರ ಹೂಭಾರದಿಂದ ಜೋತು, ತುಂಬಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ, ಕೋಗಿಲೆ ಕುಕಿಲಿನಿಂದ ಕೂಡಿದಾಗ ಒಪ್ಪುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಸುಗ್ಗಿಯಂತೆ ಹೊಸದೃಷ್ಟಿಯನ್ನುಳ್ಳುದು: ಮಾವು ಹಳೆಯದಾದರೂ (ಸುಗ್ಗಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂದಳಿರಿನಿಂದ ಹೂವಿನಿಂದ ಹೊಸತಾಗುತ್ತದೆ, ತುಂಬಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ, ಕೋಗಿಲೆಯ ಇಂಪಾದ ಧ್ವನಿಯಂತ ಗೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಪನು 'ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು ಪೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ಳುದು' ಎಂಬೆಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವಿಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೃದುಬಂಧದೊಳೊಂದಿ ದೇಸಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಗಬೇಕು: ಹಾಗೆ ದೇಸಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ತಳ್ಳುದು ಎಂದರೆ ತಂಗಬೇಕು. ಎಂದರೆ

ದೇಸಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯವು' ತಂಗಿದಾಗಲೇ ಕಾವ್ಯವು ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲದ ಮಾವಿನಂತೆ ಶೋಭಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದು ಹೊಸತಾಗುವುದು ದೇಸಿಯಿಂದ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪಂಪನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ ಯಾವುದೆಂದರೆ 'ದೇಸಿಯ ಮಾರ್ಗ' ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಭಾರತವು ಹಳೆಯ ಮಾವಿನ ಮರದಂತಹುದೇ; ಆದರೆ ಅದು ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಶೋಭಾಯಮಾನವಾಗಿರುವುದು ಮೃದುಬಂಧ, ದೇಸಿಯ ಮಾರ್ಗ, ಪೊಸ ಬಗೆ ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. (ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. 'ಪೊಕ್ಕು' ರೂಪ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ (ಪ.ಭಾ.ದೀಪಿಕೆ) ಆದರೆ ಯಾವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲೂ ಆ ರೂಪವಿಲ್ಲ, ದೇಸಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಂಪ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ "ದೋಸಮಿನಿತೆಂದು ಬಗೆದುದ್ಧಾಸಿಸಿ ತಱಿಸಂದು ಕನ್ನಡಂಗಳೊಳೆಂದುಂ ವಾಸುಗಿಯುಮಱಿಯಲಾಱಿದೆ ಬೇಸಱುಗುಂ ದೇಶಿ ಬೇಱೆವೇಱಪ್ಪುದಱಿಂ" (೧.೪೬) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ತುಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ'ಯನ್ನು ಉಪಭಾಷೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಎಂಬರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಪಂಪನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯವು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸೇರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ; ಹೀಗೆನ್ನುವಾಗ, 'ಮಾರ್ಗ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ಲೇಷೆಯಿಂದ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಅವನು. ಭಾರತದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವು ಮುನ್ನಿನ ಕಬ್ಬಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಕ್ಕಿ ಮೆಟ್ಟಲು ಕಾರಣ, ಇತರ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ, 'ಕೃತ ದೇಸಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. (೧೪, ೫೯) ಹಾಗೆಯೇ ತಾನು 'ನಾಡೊವಜ'ನಾದುದು 'ಉಣ್ಮಿ ಪೊಣ್ಮುವ ದೇಸಿಗಳಿಂದ' ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (೧೪, ೬೨) ಎಂದರೆ ಪಂಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ತನ್ನ ದೇಸಿಗಳೇ ಎಂದೂ, ಅದು ಹಿಂದೆ ಇರದುದರಿಂದ ತಾನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ತಂದು 'ನಾಡೊವಜ'ನಾದೆನೆಂದೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಚಂಪೂಕವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಪಂಪನ ದೇಸಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಮನವಾರೆ ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಪಂಪನ ದೇಸಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಕೃತಿ 'ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು' ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯರ ಕತೆ ಹಾಗೂ ವಿವರಗಳು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ; ಅಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಡಿಮೆ; ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದೇ ಅಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕತೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜೀವನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಶೈಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಂಪನ ದೇಸಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಾನು ಹೇಳುವ ಸಮಸ್ತ

ಭಾರತ ಕತೆಯು ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಪಂಪನ ಜೀವನಾನುಭವ ಹಾಗೂ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯಲು ಅವಕಾಶ ಅಪಾರವಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಶಬ್ದಗಳು. ಪದ ಸಮುಚ್ಚಯಗಳು, ಸಂಭಾಷಣೆಯ ರೀತಿ ಇವುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪಂಪನ ದೇಸಿಯ ಸತ್ವವಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಬಹು ಹಿಂದಿನ (ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ) ಪಾತ್ರಗಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ, ಸರಿ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಸ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಹೊರ ರೂಪ ಅದೇ ರೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ಕನ್ನಡ ಮಾತಾಡುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕತೆಯ ಮೆಯ್ಗಿಡಲೀಯದೆ' ಪಂಪನು ಭಾರತವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ದೇಸಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡತನದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಅಕಾರ ವ್ಯಾಸನಿರ್ಮಿತ ಭಾರತವಾದರೂ, ಅದರ ವಿವರಗಳು, ಬಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಸತ್ವಗಳು ಕನ್ನಡದವು. ಭಾರತ್ರ ಕತೆಯನ್ನು 'ವರ್ಣಕಂ ಕತೆಯೊಳೊಡಂಬಡಂಬಡೆಯೆ ಪೇಟ್ವೊಡೆ ಪಂಪನೆ ಪೇಟ್ಗುಂ' ಎಂದು ಪಂಡಿತರು ಹೇಳಿದರಂತೆ. ಇಲ್ಲಿನ 'ವರ್ಣಕ'ವು ಈ ದೇಸಿಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡತನದ ದ್ರವವನ್ನು ಪಂಪ ತುಂಬಿದ್ದಾನೆ.

ಮಾತುಗಳು ಹಾಗಿರಲಿ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಜನರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದರೊಡನೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ನಿರೂಪಣೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ನೀಡುವ ಒತ್ತು, ಸಂಘರ್ಷ ಚಿತ್ರಣ – ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಪಂಪನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು, "ಪೋಲಿಪೊಡೆನಗಟ್ಟಿಯಾದುದು ಗುಣಾರ್ಣವ ಭೂಭುಜನಂ ಕಿರೀಟಿಯೊಳ್" ಎಂದ ಪಂಪನು ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ಶ್ಲೇಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿಲ್ಲ: ಭಾರತ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ತನಗೆ ದಕ್ಕುವಷ್ಟು ಕನ್ನಡಿಗರ ಜೀವನವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರೇಷೆಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಪಂಪನು ಮಾತ್ರ ಸಾಧಿಸಿರುವ ಗುಣವೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ಕವಿಗಳೂ ಮಾಡುವುದು ಅದನ್ನೇ. ಹಳೆಯ ಕಥಾವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜೀವನದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಸುರಿಯುವುದು. ಆದರೆ ಪಂಪನು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂಬುದೇ ಅವನಿಗಿರುವ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಅಥವಾ ಕನ್ನಡಿಗರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದಂದಿನಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಶಿಖರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಪಂಪನ ಈ 'ದೇಸಿ' ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು.

ಶಂತನು–ಸತ್ಯವತಿಯರ ಮದುವೆಯ ಪ್ರಸಂಗ, (೧. ೭೦–೭೩), ಯುದ್ಧ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾವು ಮುತ್ತೈದೆತನ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೈನಿಕ ಕುಟುಂಬಗಳ ಚಿತ್ರಣ (೧೦. ೪೪–೪೬). ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿಯಾದರೂ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ನಿತ್ಯಜೀವನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಮನೆಗಳ ಜೀವನ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜನಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಂಪನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ', ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪಂಪನು ವಿವಿಧ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿರುವುದು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜೀವನನೋಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ [ನೋಡಿ: ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: 'ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ' ಎಂಬ ಲೇಖನ (ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ)]

ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ನಿಕಷವಾಗುವುದು ಅವನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಯುದ್ಧದ ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಹುಟ್ಟು, ನಿಷ್ಠೆ, ಮೌಲ್ಯ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರವಾಗುವ ಬಗೆಯೇ ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ. ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂಘರ್ಷದ ಭಾಗಗಳು ಉಜ್ವಲವಾಗಿರುವ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ತೋರ್ಪಡಿಸುವ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ದೇಸಿತನ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತೊಳಲಾಟದ ಚಿತ್ರಣ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಪಂಪಭಾರತದ ಒಂಬತ್ತನೇ ಆಶ್ವಾಸದಿಂದ ಮುಂದೆ. ಗಾತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿರಾಟಪರ್ವದವರೆಗಿನ ಕತೆಯು ಮುಂದಿನ ಕತೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಎಂಟು ಆಶ್ವಾಸಗಳು ೨೨೨ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದರೆ, ಕೊನೆಯ ಐದು ಆಶ್ವಾಸಗಳೇ ೧೮೬ ಪುಟಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿವೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು. ಪಂಪನು ಹಿತ ಮಿತ ಮೃದುವಚನನಾದರೂ, ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಅವನು ದೀರ್ಘವಾಗುವುದು ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ.

ಭೀಷ್ಮನಿಗೆ ವೀರಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಹತ್ತನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿದೆ. ಆಗಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಭೀಷ್ಮ ದ್ರೋಣರಂತಹ ಹಳೆಯ ಪೀಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಣನಂತಹ ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ನಡುವಣದ್ದು. ಅಂತೆಯೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ್ದು. ಕರ್ಣನು ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ

ನೀಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಲೀ, ಕುಲವು ಆಕುಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುವುದಾಗಲೀ (೧೦, ೨೧) ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಬದಲಾಗುತಿದ್ದ ಜಾತಿ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿದೆ. ತನ್ನ ಮೂವತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದ ಕವಿ ಇನ್ನೂ ಯೌವನದ ಆದರ್ಶ ಪ್ರೌಢನ ವಿವೇಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕುಲದ ಟೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇದಾಗಿದೆ. ಶಲ್ಯನು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಸಾರಥಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ರಾಜನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು (೧೨, ೯೨) ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ವಿರೋಧಿ ಒಳಗುದಿತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಕತೆಯ ನಡುವೆಯೇ ಜಾನಪದ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನೂ ಪಂಪ ಬೆಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂಟನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಕ್ಷ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಪುರೋಹಿತ ಕನಕಸ್ವಾಮಿಯು ಮಾಟಮಾಡಿ ಕೀರ್ತಿಗೆಯೆಂಬ ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಪ್ರಸಂಗವಶಾತ್ ಆ ದೇವತೆಯು ಕನಕಸ್ವಾಮಿಯನ್ನೇ ತಿನ್ನುತ್ತದೆ. 'ಕನಕನ ಬೇಳ್ವೆ ತಗುಳ್ದುದು ಕನಕನನ್ ಎಂಬೊಂದು ಮಾತು ಧರೆಗೆಸೆಯೆ' ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾಟ, ತಾನು ಬಯಸುವ ಕೇಡು ತನ್ನನ್ನೇ ಆಹುತಿಗೊಳ್ಳುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ, ಗಾದೆಮಾತು ಎಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. 'ತಾನಿಟ್ಟ ಬೇತಾಳ ತನ್ನ ತಿಂದಿತು' ಎಂಬ ಗಾದೆಯು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುರಣಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಾದೆಯ ಹಿಂದಿನ ಜನಪದ ಕತೆಯನ್ನು ಪಂಪ ಅಳವಡಿಸಿ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ, ಪಂಪನು ತನ್ನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ, ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ, ಜೀವನವಿಧಾನ, ಸಂಘರ್ಷ ಚಿತ್ರಣ – ಈ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ದೇಸಿಯನ್ನು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ತನಗಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಭರತ ಬಾಹುಬಲಿಯರ ಪ್ರಸಂಗದಂತಹ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸೈನ್ಯ–ರಾಜ, ರಾಜ–ರಾಜ, ರಾಜ–ಕುಟುಂಬ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪ ಚಂಪೂವಿಗೆ ಮಾತು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಷಯ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಳಕೆ, ಸನ್ನಿವೇಶರಚನೆ, ನಿರೂಪಣಶೈಲಿ, ಪ್ರಸಂಗ ಸೇರಿಸುವಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯಪ್ರತಿಪಾದನೆ,

ಸಂಘರ್ಷ ಚಿತ್ರಣ – ಈ ಎಲ್ಲದರ ಮೂಲಕ ದೇಸಿತನವನ್ನು ತುಂಬಿ ಚಂಪೂವನ್ನು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅನುಸರಿಬೇಕಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಜಾಡನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಪಂಪನ ಅನಂತರ ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವು ಎರಡು ಟಿಸಿಲಾಯಿತು; ಕೆಲಕಾಲ ಈ ಎರಡೂ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಹರಿದವು. ಪಂಪನ ನೇರ ವಾರಸುದಾರರಾಗಿ ಪೊನ್ನ-ರನ್ನರು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದರು, ಚಂಪೂ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಹರಿದರು. ಅವನಂತೆ ಲೌಕಿಕ – ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯಜೋಡಿ; ರಾಜಕೀಯ ಶ್ಲೇಷೆ – ಇವುಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅನುಸರಣೆಯಿದ್ದರೂ, ಪಂಪನ ದೇಸಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಇಳಿಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ಎಸಳಿನಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನು ಬಾಣನ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯನ್ನು ಗದ್ಯದಿಂದ ಚಂಪೂ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿದನು, ದುರ್ಗಸಿಂಹನು ವಸುಭಾಗಭಟ್ಟನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ 'ಪಂಚತಂತ್ರ' ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ಹುಡುಕಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಕೇವಲ ಕಲ್ಪಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪದ ಮಾರ್ಪಾಟನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೇ ವಿನಾ ಪಂಪನು ಹಳೆಯ ಕತೆಗೆ ತನ್ನ ನಾಡುತನವನ್ನು ತುಂಬುವ ಕಾಯಕಲ್ಪವನ್ನು ಕಾಣಲಾರೆವು. 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ವು ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಯ ನೇರವಾದ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಜನರನ್ನು ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ತಲುಪುವ ಹಂಬಲ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಜನರ ಅಂತಃಸತ್ವದ ಅನುರಣನ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಳಗಲಿಲ್ಲ.

ಪೊನ್ನ-ರನ್ನರು ಪಂಪನಂತೆಯೇ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಾಯಕರೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ದೇಸಿತನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದಿತಾದರೂ, ಈ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಪಂಪತನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅವನಂತೆ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪೆಡಸುತನವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡರು. ನಾಗಚಂದ್ರನು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಾಗಿಯೂ, ತಾನು ಆದರ್ಶವೆಂದು ತಿಳಿದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಪಂಪನ ಚಂಪೂ ದಾರಿಯಿಂದ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾಡನ್ನು ತುಳಿದ. ತನ್ನ ನಂಬುಗೆಯ ಮತವು ಜನರಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿಯೋ ಏನೋ, ಪಂಪನಂತೆ ಕಾವ್ಯಯುಗಳವನ್ನು ರಚಿಸಿದರೂ, ಅವುಗಳು ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದವು; ಎರಡೂ ಜೈನಪರವಾದವು. ಭಾಷೆ ತಿಳಿಯಾಯಿತು,

ಅವನು ನವಿರು ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ಜನರ ಸತ್ವವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವ ಮಣಿಹವನ್ನು ಪಡೆದಿರದ್ದರಿಂದಾಗಿ, ಜನರಿಗೆ ತಾನು ಬೇರೆ ಯಾವುದರ ವಿಷಯವನ್ನೋ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದುದರಿಂದಾಗಿ, ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯಭಿತ್ತಿಯು ಜನರನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸದೆ ಅವರೆಡೆಗೆ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದುದರಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿತು. ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಅವನ ರಚನೆಗಳು ಸೌಕುಮಾರ್ಯದಿಂದ ಆಕರ್ಷಕವಾದರೂ ಜನಪರತೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕವಾಯಿತು. ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನಂತಹ ಕವಿಗಳದೂ ಇದೇ ರೀತಿ, ಅವನ ಶೈಲಿ ದೇಸಿಯನ್ನು ಕೊಂಚಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿತಾದರೂ, ಅವನು ಹರಿವಂಶವನ್ನು ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೊಳಪಡಿಸಿ ರಚಿಸಿದ. ಹೀಗಾಗಿ "ಪುರಾಣ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕವಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಲೂ ಇಷ್ಟಪಡದ ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ."

ಮುಂದೆ ಬಂದ ಅಗ್ಗಳನ 'ಚಂದ್ರಪ್ರಭಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ, ನೇಮಿಚಂದ್ರನ 'ಲೀಲಾವತಿ', 'ಅರ್ಧನೇಮಿ'ಗಳಲ್ಲಿ, ಆಚಣ್ಣನ 'ವರ್ಧಮಾನಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಪ್ರೌಢಿಮೆಯಿಂದಾಗಿ ಜನದೂರವಾದ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಅದ್ಭುತರಮ್ಯ ಕಥನದಿಂದ ರೋಚಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಇಂತಹ ಕವಿಗಳಿಂದ ಜನಮುಖಿಯಾದ ಬರವಣಿಗೆ ಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾದೀತೇ? ಅವರು ಚಂಪೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಣ ಕೆಲವು ಕೊಂಡಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಕವಿಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಯಸೇನನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಚಂಪೂ ಕವಿಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನೀಡಬೇಕು. ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ಧ್ಯೆಯ ಹೊಂದಿದ ನಯಸೇನನ ಮಿತಿಗಳೇನೇ ಇರಲಿ, ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಜನಗಳಿಗೆ ತಾನು ಹೇಳುವುದನ್ನು ತಲುಪಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ 'ಧರ್ಮಾಮೃತ'ವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಅವನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗದ್ಯವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಭಾಷೆ ಸರಳವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಣನೆಗಳಿಗಿಂತ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಆದರ್ಶದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ನಾಣ್ನುಡಿ ದೇಸಿವೆತ್ತ ಪೊಸನುಡಿ" ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ದೇಸಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವುದು

ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಭಾವನೆ. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಚುರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಯಸೇನನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕೂಡಲಾರದೆ' 'ಮಿಸುಕದ ಸಕ್ಕದವನಿಕ್ಕುವ' ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ; ಕನ್ನಡವನ್ನು ತುಪ್ಪಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಎಣ್ಣೆಗೂ ಹೋಲಿಸಿ ತನ್ನ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬ ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಭಾಷಾಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಜನಮನೋಭಾವದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿ ಇಂಥದೇ ಆಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅವನಾದ ಮೇಲೆ ಅನತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ವಚನ ಚಳವಳಿಯು ತಳೆದಿದ್ದ ಜನಪರ ಧೋರಣೆಯ ಬೀಜರೂಪವು ನಯಸೇನನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಜನರನ್ನು ಭಾಷಾ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯಿಂದ ದಂಗುಬಡಿಸಿ ವಂಚಿಸುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮೂಲಕ ನಯಸೇನ ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ತಳೆಯಬೇಕಾದ ಭಾಷಾ ನೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ತಾನೇ ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ, ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಿಗುಮಾನಗಳ ಇರುಕಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಮಿತಿಗೊಂಡಿತಾದರೂ, ಜನಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನ ರಚನೆ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೆಡಸಾಗಲಿಲ್ಲ, ಜನರ ಮಿಡಿತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಭಾಷಾಶೈಲಿಯನ್ನು ಅವನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನದು ಮಿತ ಪ್ರತಿಭೆ, ಉದ್ದೇಶವೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನೆಲೆಯದು, ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾದದ್ದು – ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು ಹೀಗಾಗಿ 'ಧರ್ಮಾಮೃತ'ವು ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ಅದರ ಗುಣವೂ ಮಿತಿಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಬರಹವನ್ನು ಜನತೆಯ ಹತ್ತಿರ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದು, ಕನ್ನಡದ ಪರವಾಗಿ ಎತ್ತಿದ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದು ಜನಪರರಾದವರಿಗೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಜನ್ನನೂ ನಾಗಚಂದ್ರನಂತೆಯೇ ತನ್ನೆರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನಮತವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನದು ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರತಿಭೆಯಾದುದರಿಂದ 'ಅನಂತನಾಥಪುರಾಣ'ದ ವಸುಷೇಣ–ಸುನಂದೆಯರ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ–ವರ್ಣ–ಮತಾತೀತವಾದ ವಸ್ತುವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ' ಜನ್ನನದು ಎಂತಹ ರೂಪಾಂತರ ಪ್ರತಿಭೆಯೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅವನಿಗೆ ಮೂಲನಾದ ವಾದಿರಾಜನಿಗೇ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಪಾಲು ಯಶಸ್ಸು ದೊರೆಯಬೇಕಾದದ್ದು ನ್ಯಾಯ, ಯಶೋಧರನ ಕತೆಯನ್ನು ಸೋಮದೇವನ

ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸದೆ ವಾದಿರಾಜನು ಹೊಸಹಾದಿ ಹಿಡಿದನು; ಅದನ್ನು ಜನ್ನನು ಅನುಸರಿಸಿದ. 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ'ಯು. ಕಂದಪದ್ಯಗಳಿಂದಲೇ (ಒಂದೆರಡು ವೃತ್ತ ಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ) ಕೂಡಿದ ಕಾವ್ಯ; ಗದ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚಂಪೂ ಎನ್ನಲಾದೀತೇ? ವಾದಿರಾಜನೂ ತನ್ನ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಶ್ಲೋಕ, ಸ್ವಾಗತ, ವಂಶಸ್ಥಗಳಿಂದ ರಚಿಸಿದ, ಗದ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಲಿಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಛಂದೋರೂಪಗಳಾದ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಜನ್ನನು ಕಂದವನ್ನು ಬಳಸಿದ, ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಚಂಪೂ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನೇನೂ ನೀಡಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಸುಷೇಣ ಪ್ರಸಂಗದಂತೆಯೇ ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಣಯವು ಜನ್ನನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೆಣಕಿದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೂ, ಅಹಿಂಸೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ವಸ್ತುವು ಸತ್ವತಃ ಜನರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದರಿಂದಲೂ, ತನ್ನ ನಿರೂಪಣಾ ಕೌಶಲದಿಂದಲೂ ಜನಪ್ರಿಯನಾದ ಜನ್ನ.

ಆಂಡಯ್ಯನದೊಂದು ವೀರಮಾರ್ಗ, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸದೆ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುವ ಹಟ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನು ಬದುಕಿದ್ದು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ; ಸರಿಸುಮಾರು ಹರಿಹರನ ಸಮಕಾಲೀನ. ಅವನ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆಯೇ ಪಂಪಾದಿಗಳ ಚಂಪೂ ಪರಂಪರೆಯಿತ್ತು; ಜೊತೆಗೆ ನೆನಪಲ್ಲಿ ಆಗಿನ್ನೂ ಹಸುರಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಗುಡುಗು–ಸಿಡಿಲುಗಳ ಅನುರಣನವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಂಡಯ್ಯ (ತನ್ನ ಮತದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇರಬಹುದೇ?) ವೀರ ಕನ್ನಡ ವ್ರತವನ್ನು ತೊಟ್ಟರೂ ವಚನಕಾರರ ಸತ್ವಯುತವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೃತಕಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ. ಅವನ ನಾಡು–ನುಡಿಗಳ ಪ್ರೇಮ ಶ್ಲಾಘ್ಯವಾದುದಾದರೂ ಬೀದಿ ಚಳವಳಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅವನು ಅನುಸರಿಸಿದದಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಧಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ, ಅವನನ್ನು ಬೇರಾರೂ ಅನುಸರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಒಂಟಿಯಾಗಿಯೂ ಉಳಿದ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಡಿವಂತಿಕೆದು ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಸಹಜವಾದ ಕನ್ನಡವು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂವಹನವನ್ನು ಅವನ ಭಾಷೆಯು ಮಾಡದೆ, ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಗೊಂದಲವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುವಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ, "ಅವನ ಕನ್ನಡದ ಕಟ್ಟಾ ಅಭಿಮಾನವು ಆ ಕಾಲದ ಅತಿರೇಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಮೋಹಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಬಂದು ವಾಸ್ತವತೆಯೆಡೆಗೆ ಜನರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿರಬಹುದು, ಜೊತೆಗೆ ಮುಂದಿನ ಕವಿಗಳ ಭಾಷಾಧೋರಣೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಬೀರಿರಬಹುದು".

ಹರಿಹರನು ತನ್ನ 'ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣ'ದ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನೇ ನೀಡಿದ; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಸುಮಾರು ಎಂಬತ್ತು ಭಾಗದಷ್ಟು ಕಂದಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ಕಾವ್ಯವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಆದರ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅದರ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ. ಸರಳ ಭಕ್ತಿಗೆ, ಶರಣಾಗತತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯೀಯುವ ಕವಿಯು ಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಾಷಾಶೈಲಿಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೂ ಸರಳವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಫಲನಾದ ನಿಜ, ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೊರತೆಯನ್ನನುಭವಿಸಿದ. ಬಸವಾದಿಗಳ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅದರ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸುವ ಈ ಕವಿಯು ಪಂಜರದಲ್ಲಿಟ್ಟ ಸಿಂಹದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ. ಕಾವ್ಯ ರಚನಯೆಂದರೆ ಅದುವರೆಗೂ ಇದ್ದ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಚಂಪೂವೇ. ವಚನಗಳು ಕಾವ್ಯವೆಂಬಂತೆ ರಚಿತವಾದವಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಹರಿಹರನು ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಚಂಪೂ, ಎಳೆತನದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿ ಹಳೆಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ತನ್ನ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡ. ಆದರೆ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಮರವನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವನಿಗಾಗಿ ಬಹುಬೇಗ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ರಗಳೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದ. ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕ, ಘೋರ ವರ್ಣನೆಗಳ ಕಾಡುಮೃಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚಂಪೂ ಅರಣ್ಯ ಅವನ ಪ್ರತಿಭಾವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಬೇಡ; ಅವನಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದು ನೇರ-ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಕ್ತಿ ನಿರ್ಭರತೆಯೆಂಬ ಜಿಂಕೆಗಳಂತಹ ಮೃದು ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಕುಕಿಲುವ ವಿವಿಧ ಪಕ್ಷಿಗಳು. ಚಂಪೂವನ್ನಾವರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಕೊಂಚ ಜೋತುಬೀಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಹರಿಹರನು, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದು ಅವನ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾಗಿತ್ತು, ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಮುಂದೆ ಚಂಪೂ ಷಡಕ್ಷರದೇವ, ತಿರುಮಲಾರ್ಯ, ಚಿಕುಪಾಧ್ಯಾಯರಂತಹವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಷಡಕ್ಷರದೇವನು ಹರಿಹರನಾದ ಮೇಲೆ ನಾನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಈಚೆಗೆ ಬಂದ ಕವಿಯಾದರೂ ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹರಿಹರನ ರಚನೆಗಿಂತ ಪಡಸಾಗಿವೆ ಎಂಬುದೇ ಅವನ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. 'ರಾಜಶೇಖರ ವಿಳಾಸ'ವಂತೂ ಪ್ರಕಾರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಂತೆ ಇರುವ ಕಾವ್ಯ. ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ, ಜನರನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಬರದರೆ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಬರುವುದು. ಈ ಕಾವ್ಯ ಈಚಿನವರಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಭಾಷಾವೈದುಷ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ದಿನದ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು

ಮೆರೆಯದೆ, ಪರೀಕ್ಷಾಕಾಲದ ಬಿಗುಪಿನಿಂದ ಕೂಡಿದಂತಹ ಕಾವ್ಯ ರೀತಿಗೆ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವಿಗೂ ಶೈಲಿಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರವೆನಿಸುವ ರಚನೆ ಅದರದ್ದು. ಹೋಗಲಿ 'ಬಸವರಾಜ ವಿಜಯ' ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥ, ಭೀಮಕವಿಗಳನ್ನು ಇವನು ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನೆನದು, ಅವರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ, ಅವನ ಕಾವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅವರವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ವರ್ಣಕ ಹಾಗೂ ಜನಪರತೆಗೆ ಅವರು ಮಾನ್ಯತೆಯಿತ್ತರೆ, ಷಡಕ್ಷರದೇವ ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡುವವನು. ತನ್ನ ಕಾವ್ಯನಾಯಕನಾದ ಬಸವಣ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸರಳತೆಯಾಗಲೀ, ಅವನ ವಚನಗಳ ಆರ್ದ್ರತೆಯಾಗಲೀ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣದು. ಬಸವಣ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ – ಆದರ್ಶಗಳು ಐನೂರ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜನರಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ರೀತಿಯನ್ನೇ ಇದು ಧ್ವನಿಸುವಂತಿದೆ. 'ಇವ ನಮ್ಮವ, ಇವ ನಮ್ಮವ'ನಂದೆನೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಪುರುಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ; 'ಇವನಾರವ' ಎನ್ನಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವು ಶಿವ–ದೇವರನ್ನು ಬೆಸದಿದ್ದುದು, ಷಡಕ್ಷರನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಿದಿರುಮೆಳೆಯನ್ನು ಸೇರಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಭೀಮಕವಿಯದಕ್ಕಿಂತ ಇವನ ಭಾಷೆ–ಶೈಲಿಗಳು ಕಠಿಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕಾಣಲು ಹೋಗುವವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಷಡಕ್ಷರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಭೀಮಕವಿಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು.

ತಿರುಮಲಾರ್ಯ, ಚಿಕುಪಾಧ್ಯಾಯರೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಜನದೂರರಾದ್ದರಿಂದ ಸುಲಿದ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣಿನಂತಹ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಪ ಚಂಪೂವನ್ನೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಸಿಯ ಹೂರಣವನ್ನು ತುಂಬಿದ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಇವರ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳ ನಡುವಣದ್ದು. ಚಂಪೂ ಹರಿಹರನ ನಂತರ ಈ ಗತಿ ಕಂಡರೂ, ನಮ್ಮ ಪುಣ್ಯವಶಾತ್ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನರ ನಾಡಿಮಿಡಿತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತ, ವಸ್ತು ಧೋರಣೆ ಶೈಲಿ–ಭಾಷೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತ ಜನರಿಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿತು. ಅದು ಬೇರೆಯ ಕತೆ, ಸುಂದರವಾದ ಕತೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದ ನಡುವೆ ಕನ್ನಡದ ಬರಹ ಕಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಮೂಡಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿದ್ದುದು ಹೇರಳವಾಗುತ್ತ, ಓಲೆಗರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮೆರೆದ ಬಗೆಯು ಒಟ್ಟಾರೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದವು ತನ್ನತನವನ್ನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ. ಪಂಪನ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ಮರೆದ ರೀತಿ ಎಂದರೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ

ದೇಸಿಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕಚ್ಚಾವಸ್ತು ಬೇರಡೆಯಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೌಶಲ ಅಡಗಿರುವುದು, ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಕಾಣುವುದು. ಈ ಜನಪರತೆ–ಜನಹಿತ ಗಳೆಂದರೆ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾಂತರವಾಗಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಪಂಪ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ತುಂಬಿದ ನಾಡೋಜ, ಅವನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮುಂದಿನ ನಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿಗಳು ನಮ್ಮತನವನ್ನು ಜನಹೃದಯಸ್ಪಂದನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚಂಪೂವಿನ ಉಗಮ ಎಲ್ಲೇ ಆಗಿರಲಿ, ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂ ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂವೇ ವಿನಾ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.



ರನ್ನನ ನಿಘಂಟು: 'ರನ್ನ ಕಂದ'

ರನ್ನನು "ವಾಗ್ದೇವಿಯ ಭಂಡಾರದ ಮುದ್ರೆಯನೊಡೆದಂ ಸಾರಸ್ವತಮೆನಿಪ ಕವಿತೆಯೊಳ್ ಕವಿರತ್ನಂ" ಎಂದು ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. "ರನ್ನಂ ವೈಯಾಕರಣಂ" ಎಂದು ಅವನಿಗಿಂತ ಈಚಿನ ಕವಿಯೊಬ್ಬನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಉಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಶಬ್ದ ಸಂಪತ್ತಿನ ಪರಿಚಯ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. '**ರನ್ನಕಂದ**'ವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಚಿಕ್ಕ ಕೃತಿಯೊಂದು ಈತನದೇ ಎಂದು ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರನ್ನನು ಅಜಿತಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳ ವಿಚಾರ ಹೇಳುವಾಗ ಅದಲ್ಲದೆ, 'ಚಕ್ರೇಶ್ವರ ಚರಿತ', 'ಪರಶುರಾಮ ಚರಿತೆ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಗದಾಯುದ್ಧ' ಮತ್ತು 'ರತ್ನ ನಿಘಂಟು'ಗಳು ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಕೃತಿಗಳ ನಂತರ ರಚಿಸಿರಬೇಕೆಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿದೆ.

೧೯೦೭ರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ'ಯ ಮೊದಲ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ರನ್ನನ ಉಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ರನ್ನ ಕಂದ'ವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ನಮಗೆ ದೊರೆತ ಈ ನಿಘಂಟುವಿನ ಒಂದು ಅಸಮಗ್ರ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ೧೨ ಕಂದಗಳಿವೆ. ಇವು ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ 'ಕವಿರನ್ನ' ಎಂದು ಮುಗಿಯುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯರು ೧೯೪೬ನೇ ಇಸವಿಯ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ – ಡಿಸೆಂಬರ್ ತಿಂಗಳ 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ ಪತ್ರಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ರನ್ನಕಂದವನ್ನು

(ಎಂದರೆ ಹನ್ನೊಂದುವರೆ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು) ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಈ ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯು ಮೈಸೂರು ಓರಿಯಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶಬ್ದಕೋಶ ಸಂಗ್ರಹವೊಂದರಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಯಶಃ ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ನೋಡಿದ್ದ ಪ್ರತಿಯೂ ಇದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅನಂತರ ಈ ಮೇಲೆ ಉಕ್ತವಾದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಹಾಗೂ ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯರು ಮಾಡಿದ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಇವೆರಡರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಎನ್. ಬಸವಾರಾಧ್ಯರು ಮತ್ತೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ 'ರನ್ನಕಂದ'ವನ್ನು 'ಹಳಗನ್ನಡ ನಿಘಂಟು' ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ನಿಘಂಟು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರನ್ನನ ಈ ನಿಘಂಟನ್ನು ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ'ಯ ಸಂಪುಟ ೮ ಸಂಚಿಕೆ ೪ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ೪೫ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಲಕ್ಷ್ಮೀಸೇನ ಜೈನಮಠದಲ್ಲಿದ್ದ ಎರಡು ತಾಳೆಯೋಲೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇದರ ಹೆಚ್ಚು ಪದ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. "ಎರಡು ಪ್ರತಿಗಳು ಸಿಕ್ಕರೂ ಈ ಕೃತಿಯ ಶುದ್ಧಪಾಠವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಳಕೆ ತಪ್ಪಿರಬಹುದಾದ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗದ ಅಪರೂಪ ಪದಗಳಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗ ಎರಡೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಸರ್ವಪಾಠಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಪರಿಷ್ಕರಣ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿಲ್ಲ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಪ್ರತಿಗಳು ದೊರಕಿದುದರಿಂದಾಗಿ ಮೊದಲ ಹನ್ನೊಂದು ಪದ್ಯಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಸಾಕಷ್ಟು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಹಾಯಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ:

ಕುಳಿರೆನೆ ಶೈತ್ಯಂ ಮಿಳಿರೆನೆ
ಪೊಳೆದುದುಂಲ್ಲೈಂದೆನಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗೆಬರ್ಥಂ
ಬೆಳೆದುದೆನಲ್ಕೆಱಗಿದುದುಂ
ಕುಳಿರೆನೆ ಪಾಚೀನಿನಾದಮೆಲೆ ಕವಿರತ್ನಾ

ಇದು ಮೈಸೂರು ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯಸ್ವರೂಪ. ಎರಡನೆಯ ಸಾಲನ್ನು 'ಪೊಳೆದುದು(ಳ್ಕೆಂ)ದೆನಲ್ಕೆ' ಎಂದು ಶಾಮರಾಯರು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. 'ಮಾರ್ಗೆಂಬರ್ಥಂ' ಎಂಬುದರ ಮುಂದೆ ಪ್ರಶ್ನಚಿಹ್ನೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಪಾಚೀನಿನಾದ'ವೆಂದರೇನು? ಎಂಬುದೂ ಅರ್ಥವಾಗದು, ಅವರೇ ಕೊಟ್ಟ ಈ ನಿಘಂಟಿನ ಪದಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನಿನಾದ? ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದ್ಯವು ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ:

ಕುಳಿರೆನ ಶೈತ್ಯಂ ಮಿಳಿರೆನೆ
ಪೊಳೆದುದು ಬಿಲ್ಲೆಂದನ ಮಾರಂಬರ್ಥಂ
ಬಳೆದುದೆನಲ್ಕೆಱಗಿದುದುಂ
ಕಿಳಿರೆನ ವಾಜಿಯ ನಿನಾದಮೆಲೆ ಕವಿರತ್ನಾ

'ಕಿಳಿರ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ವಾಜಿಯ ನಿನಾದ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸಮರ್ಪಕವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬಿಲ್ಲೆಂದೆನಲ್ಕೆ ಮಾರೆಂಬರ್ಥಂ' ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ 'ಬಿಲ್' ಎಂದರೆ 'ಮಾರ್' (to sell) ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ೫ನೆಯ ಪದ್ಯದ ಮೊದಲ ಸಾಲು ಮೈಸೂರಿನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಮೆನಲ್ಕುಂಚಿಗೆ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಶಾಮರಾಯರು ಅದನ್ನು 'ಕುಂಚಮೆನಲ್ಕುಂಚಿಗೆ' ಎಂದು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು 'ಅಂಚಮೆನಲ್ಕಂಜಿಕೆ' ಎಂದಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಸರಿಹೊಂದುತ್ತವೆ. 'ಅಂಚು' ಎಂಬುದು 'ಅಂಜು' ಎಂಬುದರ ಹಳೆಯ ರೂಪ, ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾಠ ಮೂಲದ್ದು ಎಂಬುದು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗಬೇಕು.

ರನ್ನನ ಈ ನಿಘಂಟಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ರನ್ನ ಕಂದ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು ಹಾಗೂ ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯರು ನೋಡಿದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪದ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಕಂದಪದ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದುದು. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು ೪೫ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ೪೧ ಕಂದ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ; ಮಿಕ್ಕವು ಚಂಪಕಮಾಲಾ ವೃತ್ತಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪೂರ್ಣ ಚಂಪಕ ಮಾಲೆಗಳು (೧೬, ೨೯); ಒಂದು ಪಂಚಪಾದಾವೃತ್ತ (೪೨); ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಅಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ಮೂರು ಸಾಲಿನದು (೪೫). ಈ ಅಪೂರ್ಣ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಒಂದು ಸಾಲು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿದೆ. ಇವರು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡ ಎರಡು ತಾಳೆಗರಿಯ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ "ರನ್ನ ನಿಘಂಟು ಸಮಾಪ್ತ ಮಂಗಳಮಹಾಶ್ರೀ" ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವುದು ಇಷ್ಟೇ ಪದ್ಯಗಳೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಾಮರಾಯರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಹನ್ನೊಂದೂವರೆ ಪದ್ಯಗಳಿಂದ ನಿಘಂಟಿನ ಮೊದಲ ಹನ್ನೊಂದು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಈಗ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದ ಪದ್ಯಗಳು ತುಂಬ ಸ್ಖಾಲಿತ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಬೇರೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ದೊರೆಕಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇವುಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ರನ್ನ ಕಂದವು ರನ್ನನ ಕೃತಿಯೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಕವಿರತ್ನ' ಎಂದು ಮುಗಿಯುವುದು. ಇದರ

ಬಗ್ಗೆ ಶಾಮರಾಯರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: "'ರನ್ನಕಂದ'ದಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ 'ಕವಿರತ್ನ' ಎಂಬ ಅಂಕಿತದೊಡನೆ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪದ್ಯವು 'ಚತುರಾಸ್ಯಾ' ಎಂಬ ಅಂಕಿತದೊಡನೆಯೂ, 'ಹತ್ತನೆಯ ಪದ್ಯವು' 'ಕಬ್ಬಿಗರರಸಾ' ಎಂದೂ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತವೆ. 'ಕಬ್ಬಿಗರರಸಾ' ಎಂಬುದು ಕವಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ರನ್ನನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, 'ಚತುರಾಸ್ಯಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಹೇಗೆ?" ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸಿ "'ಚತುರಾಸ್ಯಾ' ಎಂದು ಕೊನೆಯಾಗುವ ಪದ್ಯವು 'ಚತುರಾಸ್ಯ ನಿಘಂಟು' ಎಂಬ ಚತುರಾಸ್ಯ ಬೊಮ್ಮರಸನ ನಿಘಂಟುವಿನಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸಿರಬಹು"ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಮಂಜರಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಯ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಮರಾಯರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಚತುರಾಸ್ಯಾ' ಎಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ನೋಡಿದ ಎರಡೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಕಡೆ 'ಕವಿರತ್ನಾ' ಎಂದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಕಾರನ ಕೈ ತಪ್ಪಿರಬಹುದು.

ಇಲ್ಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ **'ನಾನಾರ್ಥ ಕಂದ'** ಎಂಬ ಕೃತಿಯೊಂದು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ (ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆದವರು ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣನವರು). ಅದರಲ್ಲಿನ ೨೩ನೇ ಪದ್ಯವಿದು;

ಖಗಕುಲ ವಿಪ್ರಂ ಸರ್ಪಂ
ಮೃಗಧರ ನಕ್ಷತ್ರ ಧಾನ್ಯ ತಾಟಂಕಂ ಹಲ್
ಬಗೆಗೆಂಟು ನಾಮ ನೋಡಲ್
ಜಗಕೀದ್ವಿಜ ಶಬ್ದಮಕ್ಕುಮೆಲೆ ಕವಿರನ್ನಾ

ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಳಗಣ ಟೀಕೆಯೂ ಉಂಟು: "ಖಗಕುಲ ಹುಟ್ಟುವಳಿ ಬಗೆಯಾದ ಪಕ್ಷಿಜಾತಿಗಳ, ವಿಪ್ರ–ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲಿ, ಸರ್ಪಂ–ಹಾವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೃಗಧರ–ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ, ನಕ್ಷತ್ರ–ತಾರೆಗಳಲ್ಲಿ, ಧಾನ್ಯ–ಬಿತ್ತುವ ಬೀಜದಲ್ಲಿ, ತಾಟಂಕಂ–ಕಿವಿಯೋಲೆಯಲ್ಲಿ, ಹಲ್–ದಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆಗೆಂಟು ೮, ದ್ವಿಜರ್." ಈ ಪದ್ಯವು 'ಕಪಿ ರನ್ನಾ' ಎಂದು ಕೊನೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ರನ್ನಕಂದದ ಪದ್ಯವಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರತಿ (ಕೆ ೨೬೫/೩೦)ಯಲ್ಲಿ 'ಮಕ್ಕಾಮೆಲೆ ಕವಿರನ್ನಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ

'ಸುಕವಿಕರ್ಣಾಭರಣಂ' ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರವಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು 'ಬೆಳ್ವಿವೆಸರಾಂತವನೇ' (೧೯, ೪೪ ೩೩, ೪೩) 'ಬೆಳ್ವಿಗೂರ್ತವೆಸರಾಂತವನೇ' (೨೫) 'ಬೆಳ್ವಿವೆಸರ್ಗೆ ತಕ್ಕನೇ' (೨೯) ಎಂದು ಕೊನೆಯಾಗುವ ಅಂಕಿತಗಳು. ಬೆಳ್ವಿವೆಸರಿಗೂ ರನ್ನನಿಗೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ? ಬೆಳ್ಳಿಯ ಮೂಲ ಬೆಳ್ ಅಥವಾ ವೆಳ್; ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಯುವ ಕಾಂತಿಯುಕ್ತವಾದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. 'ರತ್ನ'ದ ಮೂಲ 'ರಾ' ಎಂಬ ಧಾತು; ಈ ಧಾತುವಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿ ಹಾಗೂ ರತ್ನ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು 'ಹೊಳೆಯುವ ವಸ್ತು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೇ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ? ಅಥವಾ ಈ ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವೇ? ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ನಿಘಂಟು ರನ್ನನದಾಗಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ಇದೇ. ಇಲ್ಲಿನ ಹಲವಾರು ಶಬ್ದಗಳು ಇದು ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹಲವಾರು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳಾವುವೆಂಬುದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಇನ್ನೊಂದೆರಡು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿ, ಪಾಠಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾದರೆ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಹಲವಾರು ಶಬ್ದಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುವ ಸಂಭವವಿದೆ.

ಕರ್ತೃವಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಶಬ್ದಕೋಶವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ; ಅಪೂರ್ವವಾದ (ದೇಸಿ) ಪದಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನಿತ್ತು, ಅರ್ಥ ನಿರ್ದುಷ್ಟತೆಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಷ್ಟೇ ಅವನ ಉದ್ದೇಶ, ಪ್ರಾಯಶಃ ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇದಾಗಿರಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅರ್ಥೈಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕವಿ ಕೈಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಷ್ಟೇ ಕೆಲವೆಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: 'ಕುಳಿರೆನೆ ಶೈತ್ಯಂ' 'ಕಿಳಿರೆನೆ ವಾಜಿಯ ನಿನಾದಂ' 'ಸೈಗಲಮೆನೆ ಪುಣ್ಯಶಕ್ತಿ' ಎಂಬಿವು. ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಪದಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಆಗ ಇತ್ತೇನೋ!

ಪದ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ, ಪ್ರಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ.

ಬದ್ದರನೆನೆ ಬದುಕಿದಪಂ
ಕದ್ದರನೆನೆ ಕಳ್ಳನೆದ್ದರೆನಲೋಡಿದಪಂ
ಬಿದ್ದಿಗನೆನೆ ನಂಟಂ ಕೈ
ಗುದ್ದಿಗರನೆ ಮಲ್ಲರೆಂಬುದಲೆ ಕವಿರತ್ನಾ

ಒಂದೆರಡು ಕಡೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದ ಹಲವಾರು ಪದಗಳನ್ನು ನಿಘಂಟುಕಾರ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಮುಗಿಲೇಱಿದಂ ಸಿರಿಮಗಂ ನೆಲೆವೆಣ್ಣರಸಂ ನೆಲಕ್ಕರಂ
ಬಗೆದಿಳಿಗಂ ಮರ್ದುಂಬಲಿಗನಚ್ಚರಮೊರ್ಮೊದಲೋದಿಗಂ ಸುಳುಂ
ಬೆಗಡಱಿಗಂ ಸೊಗಂಬೊಱೆಗನೆಚ್ಚರವಾಳಿಗ ವಾಳವಾಳಿಗಂ
ತೆಗಲುಡೆಗಂ ಪೊಗಳ್ಪುಡಿಗನೆಂದೆನೆ ನೀಂ ತಿಳಿ ಬೊಮ್ಮನೆಂಬುದಂ

ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬಿದಿಗೆ ಇರುವ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಲಾಗಿದೆ. "ಎಱೆಯಱೆಯಂ ತೂಳರ್ಪಱಿವಱಿವಂ ಸಗ್ಗಿಗರ ಪಿರಿಯನುರು ಬಳಿಗಂ ಪಾಲೆಱಕಿಲುಣಿವಕ್ಕಿದೇಱಿಂ ಪೊನ್ನಬಸುಱನೆಲೆ ಬಿದಿ ರತ್ನಾ" (೧೫)

ನಿಘಂಟುಕಾರನು ಪ್ರಾಯಶಃ ತಾನೇ ಕೆಲವು ಪದಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದ ಪದಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿರಬಹುದು. 'ಪೊನ್ನಬಸುಱ' ಎಂಬುದು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭದ ಅನುವಾದ, 'ಒರ್ಮೊದಲೋದಿಗಂ' 'ಅಱಿವಱಿವು' ಇಂತಹುವುಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಶೇಷಣಗಳು.

ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವಾರು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನಿತ್ತು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. 'ಅಜೆಲ್' 'ಕೋಸು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಆಗ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿ ಆ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಆ ಅರ್ಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಬಳೆದುದೆನಲ್ಕೆಱಗಿದುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಎಱಗು' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. 'ಎಱಗು' ಎಂಬುದೂ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದಿತೇನೋ. 'ರೇಗು' ಎಂಬುದು 'ಎಱಗು' ಎಂಬುದರ ರೂಪ, ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ 'ರೇಯು' ಎಂದರೆ rise, increase ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಈ ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನಿಲ್ಲಿ ನಿಘಂಟುಕಾರ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಹಾಗೆಯೇ 'ಮಿಳಿರ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದ. ಈಚಿನ ನಿಘಂಟುಕಾರರು ಈ ಪದಕ್ಕೆ 'ಚಲಿಸು, ಹಾರಾಡು, ನೆಗೆ,' 'ವೃದ್ಧಿಯಾಗು' 'ಚಂಚಲತೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ 'ಮಿಳಿರೆನೆ ಪೊಳೆದುದು' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದದ ಜ್ಞಾತಿ ಶಬ್ದಗಳಾದ 'ಮೆಱುಪು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಹೊಳೆಯುವಿಕೆ' ಎಂಬುದು ಮಲಯಾಳದಲ್ಲಿಯೂ 'ಮೆಱುಪು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಮಿಂಚು' ಎಂದು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. 'ಮಿಱುಗು' ಎಂಬ ಕನ್ನಡದ ಪದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಆಗಿರಬೇಕು. 'ಪಕ್ಕೆ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಪಾಸು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ನಿಘಂಟುಕಾರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ 'ಪಕ್ಕ' ಎಂದರೆ ಹಾಸಿಗೆ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಪರ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಹಾಸಿಗೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಲಗುವಿಕೆ ಎಂಬರ್ಥ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಿತು. 'ಭಂಡಣಮೆನೆ ಪುಯ್ಯಲ್' ಎಂದಿದೆಯಿಲ್ಲಿ. ಭಂಡಣವೆಂದರೆ ಈಚಿನ ನಿಘಂಟುಕಾರರು 'ಕಾಳಗ'ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಎಣ್–ಪಣ್, ಗಜಿವೂ, ಕಿಟಿಂಗು, ಬೆಳಕು – ಈ ಪದಗಳು ಈಗಲೂ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲೇ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಗಜಿವೂ ಎಂದರೆ ಕೇದಗೆ, ಕಿಟಿಂಗು ಎಂದರೆ ಗೆಣಸು, ಬೆಳಕು ಎಂದರೆ ದೀಪ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಇರುವ ರೂಪಗಳು. ಇವು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಪದಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ. ರನ್ನನು ಮುದುವೊಳಲಿನವನಾದ್ದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ತಮಿಳಿನ ಪರಿಚಯವಿದ್ದಿರಲಾರದು; ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ತಮಿಳುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಆಗ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಇದರಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದು.

'ಕಲಗಲಮನೆ ಕೂಡಿಬೆರಸಿದುದು' 'ನೈಲಂಗಲಮೆನೆ ಚೆಲ್ವಿಕೆ' 'ಸೈಗಲಮೆನೆ ತಾಂ ಪುಣ್ಯಶಕ್ತಿ' ಎಂಬರ್ಥಗಳನ್ನು ರನ್ನನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಶಬ್ದದ ಕೊನೆಯ 'ಕಲ' ಅಥವಾ 'ಗಲ' ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಕಲೆ' 'ಕಲಸು' ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳೂ ಈಗಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇವೆ. 'ಕೂಡಿರುವ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಲ ಅಥವಾ ಕಲ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿರಬೇಕು. ಕಲಗಲವೆಂದರೆ ಕೂಡಿ ಬೆರೆತಿದ್ದು ಎಂಬರ್ಥ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಕಲಕಲವೆಂದರೆ 'Confused noise' ಎಂಬುದು ಈಗಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥ. ಒಂದರೊಡನೆ ಒಂದು ಧ್ವನಿ ಸೇರಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗದ ಗದ್ದಲವೇ 'ಕಲಕಲ'. ಅದರಂತೆ 'ಸೈಪು' (ಪುಣ್ಯ)ದಿಂದ

ಕೂಡಿರುವುದು ಸೈಗಲ, 'ನೈಲ'ದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು 'ನೈಲಂಗಲ'. ಹಾಗಾದರೆ 'ನೈಲ' ಎಂದರೆ 'ಚೆಲುವು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿತ್ತೇನೋ. 'ಕುಂಟೆಯೆಂದೆನೆ ಮೊಟಕಾಲ್' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದೆಯಿಲ್ಲಿ. 'ಮೊಳ್' ಎಂದರೆ 'to take in a vessel, as water' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಲ್ ಎಂಬುದು ಕಾಲುವೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪ. ಹೀಗಾಗಿ ಊರವರು ನೀರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲುವೆಯನ್ನು 'ಮೊಟಕಾಲ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೇನೋ! ಅಥವಾ ಕುಂಟೆಯೆಂದರೆ ಕಾಲುವೆಯೆಂದೋ!

ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (೧೭, ೧೮, ೧೯, ೨೦, ೨೧ etc) ವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನೆಯ ಮೂಲಕ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಪದ್ಯ,

ಸಾಸವದೊಟ್ಟಿಲ್ಮೆಲ್ಲಡಿ
ಬಾನರ್ಪೆಣೆವಕ್ಕಿವವಾಡಮಗಲಿದರೆಡೆ ಕಂ
ಣ್ಬಾಸಣಿಕೆನಲನಬೆಟ್ರೋ
ಳ್ಬಾಸಟಿ ತಣ್ಬುಲೆನಿಪುವೆಲೆ ಕವಿರತ್ನಾ

ಇಲ್ಲಿ ತಣ್ಬುಳಿಲಿನ ವಿಶೇಷಗಳೆಂದು 'ಸಾಸವದ ಒಟ್ಟಿಲ್' 'ಎಣೆವಕ್ಕಿವಾಡಮ್' 'ಅಗಲಿದರ ಎಡೆ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಘಂಟುಕಾರನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಿರಿಯೊಗೆದಾಣಂ ನೈಲಂ
ಬರೆ ಬಣ್ಗೊಡಿ ಪುಟ್ಟು, ಬಾಣ್ವರುಣಿಸಿಂಗಡಲೆ
ಚ್ಚಱ ಬಗೆಯರಮೊಗಸಚ್ಚರ
ದಿರಿಯೆನೆ ಪಯಸಾಬ್ಧಿ ಬೆಳ್ಳಿವೆಸರಾಂತವನೇ

ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರವನ್ನು (ಪಯಸಾಬ್ಧಿ) 'ಸಿರಿಯೊಗೆದಾಣಂ' 'ನೈಲಂಬರೆ' 'ವರುಣಿ' 'ಇಂಗಡಲ್' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೇ? ಇಂತಹ ಪದ್ಯಗಳು ಪೂರ್ತಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾಠಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯು ನಿವಾರಣೆಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಬಹುದೇ ವಿನಾ ಈಗ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಹೇಳಲಾಗದು.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇದ್ದು ಈಗ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಪದಗಳ ಸುಳುಹು ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವಂತಿದೆ: 'ಬದ್ದರ'

(ಬದಕಿದಪಂ) 'ಅಳೆ' (ಕುಜುಬ) 'ಕೈಗುದ್ದಿಗ' (ಮಲ್ಲ) 'ಜಿದ್ದಿಗ' (ನಂಟ) ಈ ಪದಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ನಿಘಂಟು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಇದರ ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದರೆ ಅನೇಕ ಅಮೂಲ್ಯ ಶಬ್ದಗಳ ಸುಳುಹು ನಮಗೆ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಬೇರೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ನಿಘಂಟುಕರ್ತೃವಿನ ಮೇಲೂ ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು.

●

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿ

೧

ಬಾಹುಬಲಿಯ ಕತೆಯು ಮೊದಲಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ಭರತನ ಕತೆಗೆ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ, ಭರತನಾದರೆ ತ್ರಿಷಷ್ಠಿ ಶಲಾಕಾಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ; ಪ್ರಥಮ ಚಕ್ರವರ್ತಿ. ಆದರೆ ಭರತನ ಕತೆ ಬಂದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವೃತ್ತಾಂತವೂ ಬರಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ, ಅಥವಾ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಕತೆ ಹೇಳಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಭರತನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಈ ಅಭಿನ್ನ ವೃತ್ತಾಂತವು ಆದಿಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ಋಷಭದೇವನ ಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬರುವಂತಹುದಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ **'ಆದಿಪುರಾಣ'**ವನ್ನು ಬರೆದ ಪಂಪನು ದಿಗಂಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ತನಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಅಮೋಘವರ್ಷನ ಗುರುಗಳಾದ ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯನು ರಚಿಸಿದ್ದ **'ಪೂರ್ವಪುರಾಣ'**ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ತನ್ನದನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಭರತನಿಗೇ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ; ತೀರ್ಥಂಕರನ ಚರಿತ್ರೆಯೊಡನೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಬರಬೇಕಾದ್ದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಭರತನ ಕತೆ ವೃಷಭನಾಥನ ಕತೆಯ ನಂತರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯ

ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಬಾಹುಬಲಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ (ಈ ವಿಚಾರ ಮುಂದೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ).

ಚಾವುಂಡರಾಯನು ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ತನ್ನ ತಾಯಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿದನಂತೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪಂಪನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯು ಚಾವುಂಡರಾಯನನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಿರಬೇಕು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದು ಅವನನ್ನು ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ ಗೊಮ್ಮಟ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಲು ಪ್ರೇರಿಸಿರಬೇಕು. ಬಾಹುಬಲಿ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವ ಮುನ್ನವೇ ಚಾವುಂಡರಾಯನು ತನ್ನ **'ಶಲಾಕಾಪುರುಷರ ಚರಿತ್ರೆ'** ಅಥವಾ **'ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣ'**ವನ್ನು ಬರೆದ. ಅದರ ರಚನಾ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೭೮. ಪ್ರಾಯಶಃ ತನ್ನ ಪುರಾಣ ರಚನೆಗಾಗಿ ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಆತ ಪಂಪನ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋಗಿರಬೇಕು. ಭಾವುಕನೂ, ಸ್ಥಿತಿವಂತನೂ ಆದ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿಯಾದ. ಗೊಮ್ಮಟನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಚಾವುಂಡರಾಯನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. (ಈ ಹೆಸರಿನ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಭಾಗ ಕುತೂಹಲಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ವಿಗ್ರಹ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಮಾಡಿದವರ ಹೆಸರೇ ಈಶ್ವರ ಎಂಬುದರೊಡನೆ ಆಯಾ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಎಲ್ಲ ದೇವರು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದೇವರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಇಂತಹವನ ಒಡೆಯ ಎಂಬರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಈ ರೂಢಿ ಬಂದಿರಬೇಕು)

ಚಾವುಂಡರಾಯನು ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಮುಂಚೆ ರಚಿಸಿದ ತನ್ನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ತೀರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ೧೪೪ ಪದ್ಯಗಳುಳ್ಳ ಇಡೀ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಭರತಬಾಹುಬಲಿಯ ಕತೆಯು (ಪಂಪನೇ ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯರ ಕತೆಯನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ) ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಪುಟದಲ್ಲಿ ಮುಗಿದಿದೆ. ಚಾವುಂಡರಾಯನಿಗೆ ಶಲಾಕಾಪುರುಷರೆಲ್ಲರ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದುದರಿಂದ ತೀರ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂತು. ಅಲ್ಲದೆ ಪಂಪನಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದ ಕವಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪಂಪನ ಬಾಹುಬಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದರೂ, ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಂಡರಿಸಲಾರದಾದ. ಹೀಗಾಗಿ

ತಾನು ಬರೆಯಲಾರದ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಕತೆಯನ್ನು, ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಆತನ ಮೂರ್ತಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಹರಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹಸ್ತಿಮಲ್ಲನೆಂಬ ಕವಿಯೂ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನಂತೆ. ಅವನೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಪಂಪನ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಕತೆ, ಭರತನ ಕತೆಗೆ ಲಗತ್ತಾಗಿ, ಭರತನ ಕತೆಯೇ ಆದಿತೀರ್ಥಂಕರ ಕತೆಗೆ ಲಗತ್ತಾಗಿ – ಎಂದರೆ ಆದಿಪುರಾಣದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ **'ಭರತೇಶ ವೈಭವ'**ವನ್ನು ಬರೆದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯು ತೀರ್ಥಂಕರನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಭರತನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಇವನು ಭರತ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ ರೀತಿಗೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗುವುದು. ಮಹಾಪುರಾಣದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ಮೊದಲ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಕತೆಯನ್ನು ಪಂಪ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರೆ, ಆದಿತೀರ್ಥಂಕರನ ಕತೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ರತ್ನಾಕರನು ಭರತ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಭರತನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ಹಿಂದೇ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಬಾಹುಬಲಿಯೇ ಕೃತಿಯ ನಾಯಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿ, ಮಹಿಮೆ ಹರಡಿ ಅದು ಭರತನನ್ನೇ ಹಿಂದೆ ಸರಿಸಿದ್ದು, ಮಹಾಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕಗಳು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತ, ಪ್ರತಿಮೆಯ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ, ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಹಣವಂತರು ವೈಯಕ್ತಿಕ ವೆಚ್ಚದಿಂದಲೇ ನೆರವೇರಿಸಿದ ಮಹಾಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಾಹುಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರೇರಕವಾದುವು.

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ (೧೬೧೪) ರಚಿತವಾದ **'ಭುಜಬಲಿಚರಿತೆ'**ಯೆಂಬ ಸಾಂಗತ್ಯ ಕಾವ್ಯವು ೨೮೧೫ ಪದ್ಯಗಳುಳ್ಳ ಕಾವ್ಯ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೧೨ರಲ್ಲಿ ಶಾಂತವರ್ಣಿಯೆಂಬುವನು ಮಾಡಿಸಿದ ಅಭಿಷೇಕದ ನೆನಪಿಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯವು ರಚಿತವಾಯಿತು. ಇವನು ಶ್ರವಣಬೆಳುಗುಳದವನು. ಆದರೆ ೧೬೪೬ರಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಮ ಎಂಬ ಕವಿಯು **'ಕಾರ್ಕಳದ ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರ ಚರಿತ್ರೆ'**ಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೪೬ರಲ್ಲಿ ಅರಿರಾಯರಗಂಡರದಾವಣಿ

ಇಮ್ಮಡಿ ಭೈರವರಾಯನು ತನ್ನ ತಂದೆ ಭೈರವರಾಯನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಕಳದ ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರನಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಅಭಿಷೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ರಚಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೨೦೦ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳಿವೆ. ಅನಂತಕವಿ ಎಂಬುವವನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೭೭ರಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜನ ಮಂತ್ರಿಯಾದ ವಿಶಾಲಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತನು ಮಾಡಿಸಿದ ಬೆಳುಗೂಳದ ಗೊಮ್ಮಟನ ಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ **'ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರ ಚರಿತೆ'** ಎಂಬ ಕಾವ್ಯವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೮೦ರಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಯಿತು. ಇದು ೬ ಸಂಧಿಗಳುಳ್ಳ ಕಾವ್ಯ: ೬ನೆಯ ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ ೨೪೦ ಪದಗಳೂ ಇವೆ ಎಂದು ಕವಿಚರಿತಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ, **'ಭರತೇಶ ವೈಭವ'**ವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಭರತ ಬಾಹುಬಲಿಗಳ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿಸಿ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯು ಯುದ್ಧದ ಸಂಭವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯದಂತೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗುವ ರತ್ನಾಕರನು ಜೈನರಿಂದ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟನೆಂಬ ಕತೆಯಿದೆ. ಇದು ವಿಶೇಷ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದುದು.

೨

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಪಾತ್ರವೊಂದು ಏಕಶಿಲಾಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅವತರಿಸಿ ಆ ಮೂರ್ತಿಯೇ ಮುಂದೆ ಹಲವಾರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾದುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಶ್ರಾವ್ಯ-ಚಾಕ್ಷುಷ-ಶ್ರಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡು ನಡೆದುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಕ ಅಂಶ.

ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಶಾಸನ ಕವಿಗಳೂ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು – ಶ್ರವಣ ಬೆಳುಗೊಳದ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು – ವರ್ಣಿಸಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳೂ ಈ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಕಂಡು, ಅದರ ಭವ್ಯತೆಗೆ, ಆ ಶಿಲ್ಪದ ಹಿಂದಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭವ್ಯತೆಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿ ಕವನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಪಂಪ ಮತ್ತು ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಬಾಹುಬಲಿ ಪ್ರತಿಮೆಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತನಾಗಿ ಬೊಪ್ಪಣನು ರಚಿಸಿದ ಮೊದಲ ಭಾವಗೀತೆ – ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾದುದೆಂಬ ಭರವಸೆ ನನಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ರೀತಿಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಪಂಪನು ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯನ ಪೂರ್ವಪುರಾಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಅದು ಮೂಲದ ಸಂಗ್ರಹಾನುವಾದ. ಆದರೆ ಪಂಪ ಇಂತಹ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವೆಡೆ ತನ್ನ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ವೈಶಿಷ್ಟವನ್ನು ತರಬಲ್ಲ, ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನೃತ್ಯ, ಶ್ರೀಮತಿ–ವಜ್ರಜಂಘರ ಪ್ರಸಂಗ, ಬಾಹುಬಲಿಯ ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗ – ಈ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಅಂತಹವು.

'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿನ ಮೊದಲ ಭಾಗ ಎಂದರೆ ಆದಿನಾಥನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭೋಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಡೆದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೂ, ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವಾದ ಭರತನ ವೃತ್ತಾಂತವು ಅಹಂಕಾರ ತ್ಯಾಗದ ಮೂಲಕ ಪಡೆದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭರತಬಾಹುಬಲಿಗಳ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಭರತನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ. ಭರತ ಷಟ್ಖಂಡಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಮೊದಲೇ ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರು ತನ್ನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದನು. ಅದಕ್ಕೇ ಜೈತ್ರ ಯಾತ್ರೆಯ ನಂತರ ಊರಿಗೆ ಮರಳಿದಾಗ ಚಕ್ರರತ್ನವು ಪುರಪ್ರವೇಶ ಮಾಡದೆ ತನಗೆ ಆಂತರಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಾಗ ಅವನಿಗೆ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಯಾಯಿತು. ಈ ಮುಂಚೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗೆದ್ದು ತನ್ನ ವಿಜಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಜಾಗವಿಲ್ಲದೆ ಅವನ 'ಗರ್ವರಸ ಸೋರಿ' ಹೋಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಅವನು ಬಾಗಿಸಲು ದೂತರನ್ನು ಕಳಿಸಿದಾಗ ಅವರು ಭರತನ ಶೌರ್ಯವರ್ಣನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: ಅಣ್ಣನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – "ಈಶ ಶಾಸನಮಂ ನೆತ್ತಿಯೊಳಾಂತು ಬನ್ನಿಂ ಎಱಗಿಂ ಚಕ್ರೇಶಪಾದಾಬ್ಜದೊಳ್." ಈ ಮಾತು ಹೇಳುವ ಕೆಲಕಾಲದ ಹಿಂದೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆದಿನಾಥನು "ನೆಗೞ್ದೀ ಷಟ್ಖಂಡಮಂ ಸಾಧಿಸಿದಡೆ ಫಲಮೇಂ?" ಎಂದು ಜಿಹಾಸೆಗೊಂಡು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಭರತನಿಗೊಪ್ಪಿಸಿದ್ದ. ಎಂದರೆ ಭರತನ ಅಹಂಕಾರ ಪರ್ವತದಷ್ಟು, ಇದು ತಮ್ಮಂದಿರೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಜಿಗುಪ್ಸೆಯುಂಟುಮಾಡಿತು. ಭರತನ ತಾಯಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತಮ್ಮಂದಿರೆಲ್ಲ ಅಣ್ಣನ ಈ ದರ್ಪಿಷ್ಟ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಒದ್ದು ದೀಕ್ಷೆ ಕೈಗೊಂಡರು: ಆದರೆ ಬಾಹುಬಲಿಯು ತೋರಿಸಿದ ಧಿಕ್ಕಾರ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು; ಅಣ್ಣನನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದೇ ಅದು. ತನ್ನೊಡನೆ ಸೆಣಸುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಬಾಹುಬಲಿ ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಭರತನಿಗೇ ಯೋಚನೆಯಾಗುವಷ್ಟು, ಅವನ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತು.

ಬಾಹುಬಲಿಗಾದರೆ ರಾಜ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮೋಹಪಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭರತನ ನಡವಳಿಕೆ ಅವನಿಗೆ ಕೋಪವುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಅಣ್ಣನು ಹಿಂದಿನ ರಾಜರ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿ ತನ್ನದನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಛಲದಿಂದ ಎರಗಿಸಲು ಹೊರಟ "ಭರತಂಗೆಂಗುವೆರಜಿಕಂ ಅಂಜುಮೆಯಲ್ತೇ?" ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಣ್ಣನನ್ನು ರಣಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೃಷ್ಟಿ ಜಲ ಮಲ್ಲಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೋಲಿಸಿ ತಾನು ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಇದುವರೆಗೆ ಎಗರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಣ್ಣ ಈಗ ದೈನ್ಯದಿಂದ ನಿಂತ ದೃಶ್ಯ ಬಾಹುಬಲಿಯೊಳಗಿನ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಿ ತಾನು ಗೆದ್ದ ರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. "ನೆಲಸುಗೆ ನಿನ್ನ ವಕ್ಷದೊಳೆ...." ಎಂಬ ಪದ್ಯ ರಾಜ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಭಾವನೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂತಹುದು. ಹಾಗೆ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಭರತ ಆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇಬಿಡುತ್ತಾನೆ!

ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿ ತುಂಬ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಓದುಗರ ಹೃದಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಭರತ ಬಾಹುಬಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಮಹಾಪುರುಷರೇ; ಭರತನಂತೂ ತ್ರಿಷಷ್ಠಿ ಶಲಾಕಾಪುರುಷರಲ್ಲೇ ಒಬ್ಬ. ಆದರೆ ಈಗ ಮಾತ್ರ ಬಾಹುಬಲಿಯೇ ಅವನಿಗಿಂತ ಎತ್ತರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನ 'ನೆಲಸುಗೆ ನಿನ್ನ ವಕ್ಷದೊಳೆ' ಪದ್ಯವಂತೂ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಎತ್ತರವನ್ನು ಪಟಕ್ಕನೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೇರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ಇದು. ತಾನು ನಾಯಕನಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿದರೂ ಅವನ ವಿರೋಧಿಯಾದವನನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಮೇಲೇರಿಸಿ ಬಿಡುವುದು. **'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'**ದಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಾದ ಅರ್ಜುನನ ವಿರೋಧಿ ಕರ್ಣನನ್ನು ತಟಕ್ಕನೆ ಮೇಲೇರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವುದು. ಒಂದು ರೀತಿ ಇದು ಪಂಪನ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಯಾರನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕೋ ಅವರ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠಗುಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಕಡೆ ಒಲೆದು ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೂರನಾಗುವ ಮನೋಭಾವ ಪಂಪನದು.

ಜೈನರ ಪ್ರಕಾರ ವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬುದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಬರುವ ಮನೋಭಾವವಲ್ಲ: ನಿಧಾನವಾಗಿ ವಿಕಾಸವಾಗುವಂತಹುದು. ನೂರು ಜನ ತಮ್ಮಂದಿರು ಅಣ್ಣನ ವರ್ತನೆಗೆ ಹೇಸಿ ದೀಕ್ಷೆ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೇರಕವಾದ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬಾಹುಬಲಿಯದು ಹೆಚ್ಚು ವಿಕಸಿತವಾದದ್ದು, ಆಳವಾದದ್ದು;

ತಾನು ರಾಜ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಗೆದ್ದಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಅಣ್ಣನಿಗೇ ಪಾರಿತೋಷಕವಾಗಿ ಕೊಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರಿಸಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಈ ವೈರಾಗ್ಯದ ಸುತ್ತಲೂ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಅವನನ್ನು ಆವರಿಸಿದೆ. ಆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿಯೇ ಅವನು ಅಣ್ಣನನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದು, ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗೆದ್ದು ಅದನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡ, ಆದರೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅವನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಣ್ಣನ ನೆಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತೆನೆಂಬ ಮನಃಕಷಾಯ ಅವನ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಯಿತು.

ಪಂಪನ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿರುವಂತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಹುಬಲಿ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಆಳವಾಗಿ ಆಸೆಪಡಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅವನೇ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗೆದ್ದವನು, ರಾಜ್ಯ ಗೆದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಅಣ್ಣನಿಗೇ ತಿರುಗಿಕೊಟ್ಟ; ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸೋತಿದ್ದ ಅಣ್ಣ ಅದನ್ನು ಗೆಲ್ಲದೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ. ರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದ ಭರತ, ಸೋತ ಇಡಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮನಿಂದ ಯಾವ ಸಂಕೋಚವೂ ಇಲ್ಲದೆ ವಾಪಸು ಪಡೆದ! ತಪಸ್ಸಿಗೆ ನಿಂತ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಮನಃಕಷಾಯವನ್ನು ಭರತ–ರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆಸೆಪಟ್ಟು ಸೋತ ಪಾರಿತೋಷಕವಾಗಿ ಪಡೆದ ಭರತನೇ ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕಾಯಿತಂತೆ! ಈ ಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಅಹಂಕಾರ ತ್ಯಾಗದ ಕತೆ ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರಿಯಾದವನು ಭರತ; ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತೊರೆದು ಮೋಕ್ಷ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿದವನು ಬಾಹುಬಲಿ. ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪಾತ್ರ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಂತೆ ಭರತನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅರಳುವಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಹುಬಲಿಯೇ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಗೆದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಭರತ ತ್ರಿಷಷ್ಠಿ ಶಲಾಕಾಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದರೂ ತೀರ ಕುಬ್ಜನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. (**ಆನಂತರ ಸೇರಿಸಿದ್ದು:** ಇಲ್ಲಿನ ಅಹಂಕಾರ ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ, ಅವರಿಬ್ಬರ ತಂದೆಯಾದ ಋಷಭದೇವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆಯ ಬದುಕಿನ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಕತೆ ಋಷಭದೇವನ ಅಹಂಕಾರ, ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ನಂತರವೇ ಅವನ ಅಹಂಕಾರ ನಿರಸನಗೊಂಡು ಋಷಭದೇವನಿಗೆ ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ದೊರೆತು, ತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ). ಹೀಗೆ ಪಂಪ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಪೂರ್ವಪುರಾಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಒಳಪದರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನತನವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿರೋಧ ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಅವನು ಜೈನನಾದರೂ (ಜೈನ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುವವನು, ಜೈನಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆದರೂ ವೈದಿಕರ 'ಪಂಚಮವೇದ'ವಾದ ಭಾರತ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವನು; ರಾಜನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿದ್ದರೂ ರಾಜರನ್ನು

ದಾಸಿಯರ ಹಾಲು ಕುಡಿದು ಬೆಳೆದವರೆಂದು ಮೂದಲಿಸಿದವನು; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೊಗಳಿಕೊಂಡರೂ 'ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು ಚಲಂ ಕುಲಂ' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದವನು.

ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯು ತನ್ನ 'ಭರತೇಶ ವೈಭವ'ವನ್ನು ರಚಿಸುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಪಂಪನ ಕಾಲ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಬೇರೆಯ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿತು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪುನಾರಚಿಸಲು ತೊಡಗದೆ ಪ್ರಥಮ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದ ಭರತನ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ; ಅದೂ ಹಾಡುಗಬ್ಬವಾದ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ; ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಪದ್ಯಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಪಂಪನಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಅವನ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಬಾಹುಬಲಿಯೂ.

ರತ್ನಾಕರನ ಬಾಹುಬಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಬಾಹುಬಲಿಯ ತದ್ವಿರುದ್ಧ. ಪಂಪನ ಬಾಹುಬಲಿ ಎಷ್ಟು ಉನ್ನತನಾದವನೋ ಇವನು ಅಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯ, ಕುಬ್ಜ. ರತ್ನಾಕರ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಕುಗ್ಗಿಸಿರುವುದು ಭರತನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಓದಿದ್ದ ರತ್ನಾಕರನು ಅಲ್ಲಿ ಭರತನ ಪಾತ್ರವನ್ನೇ ಮಸುಳಿಸಿ ನಿಂತ ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಕಂಡು, ಭರತನನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉಡಾಳ ಪಾತ್ರವಾಗಿಸಿದನೇನೋ!. ಬಾಹುಬಲಿ ತನ್ನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದನಂತೆ. "ಚಿತ್ತಜನಲ್ಲವೆ ಓಲಗದೊಳು ತನ್ನ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಬಂದವೊಲಿರ್ದ". ದಕ್ಷಿಣಾಂಕನೆಂಬ ಭರತನ ದೂತ ತನ್ನನ್ನು ಕಾಣಲು ಬಂದಾಗ "ಎತ್ತಣಿಂ ಬಂದೆ, ನಿನ್ನೊಡೆಯನೆಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿಸಿ ತಂದೈ?" ಎಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ – ತಿರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಾನಂತೆ. ಅಣ್ಣನನ್ನು ಬಾಹುಬಲಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರೂ ರತ್ನಾಕರ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಮೇಲೆ ಶ್ವೇತಾಂಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕತೆಯಲ್ಲೂ ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಗಳ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭರತ ಅನುನಯದಿಂದ ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮ ತನಗೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಪರವಾಯಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಊರಿಗೇ ಬಾಹುಬಲಿ

ಒಮ್ಮೆ ಬಂದು ಚಕ್ರವು ಪುರಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಅವನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೇರಿಸಿಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳುವವರೆಗೆ ಭರತ ಅನುನಯದಿಂದ ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಟಮಾರಿಯಾದ ಬಾಹುಬಲಿಯಿಂದಾಗಿ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರತ್ನಾಕರ ಇಡೀ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ನಿವಾರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ: ಹಿಂದಿನ ಕಥಾಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. "ಜಲ ದೃಷ್ಟಿ ಮುಷ್ಟಿಯುದ್ಧದಿ ಚಕ್ರಿ ಗೆಲದೋರಿ ನುಡಿದರಂತದನು ಕೆಲರಂ ಕಾದಿಯೆ ಗೆಲ್ದನೆಂಬರು; ಚಕ್ರಿಯ ಗೆಲೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಪುಷ್ಪಬಾಣ?" ಎಂಬ ಮನೋಭಾವ ಅವನದು. ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದ ಭರತ ರತ್ನಾಕರನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅವನನ್ನು ಬಾಹುಬಲಿ ಗೆಲ್ಲಲಾರ, ಭರತ ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಹೃದಯವನ್ನೇ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಭರತ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಬಾಹುಬಲಿ "ದೇವರು ಕ್ಷಮಿಸುವುದೆನ್ನದು ತಪ್ಪೆಂದು ಭಾವಶುದ್ಧದೊಳು ಕೈ ಮುಗಿದ." ಎಂದರೆ ರತ್ನಾಕರನ ಭರತ ತನ್ನ ಮಾತು-ನಡತೆಗಳಿಂದಲೇ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಅಂತರ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸಬಲ್ಲಷ್ಟು ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದವನು. ಅವನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಲೆಂದೇ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಭರತನ ವೈಭವಕ್ಕೆ ಪೋಷಕರಾಗುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಕವಿ. ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಭರತನ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾವಿರಾರು ಮಂದಿ ಹೆಂಗಳೆಯರಿರುವ ಅಂತಃಪುರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಭರತ "ಉಂಡುಪವಾಸಿ, ಬಳಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ"ಯಾದವನು; ಬಾಹುಬಲಿಯಾದರೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲಂಪಟ, ಶೃಂಗಾರಪ್ರಿಯ. ಭರತನದು ಆಳವಾದ ಅಂತಃಕರಣ; ಅವನ ಮುಂದೆ ಬಾಹುಬಲಿ ಕುಬ್ಬ. ಭರತ ಪ್ರೇಮಮಯಿಯಾದರೆ, ಬಾಹುಬಲಿ ಅಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಸಲ್ಲದ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು. ಭರತ ಯುದ್ಧ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ತಮ್ಮನನ್ನು ತೀರ ದಯನೀಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಹೇಳಿಕಳಿಸಿದರೂ ತಮ್ಮ ಹಟಮಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರುವವನು. ಹೀಗೆ ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿಯರು ರತ್ನಾಕರನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಡಿಯ ಎರಡು ಬಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂರಬಲ್ಲವರಲ್ಲ; ಒಬ್ಬ ಪರ್ವತಾಗ್ರದಲ್ಲಿ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕೆಳಗೆ.

ರತ್ನಾಕರನು ಈ ರೀತಿ ವಿಭಿನ್ನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಾರಣವೇನು? ಅವನ ಕಾಲ ಜೈನಮತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಕಷ್ಟದ ಕಾಲ. ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ ಈಗ ಇತ್ತು. ಜೈನನಾದ ರತ್ನಾಕರ ತನ್ನ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ, ಅದನ್ನು

ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಬಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಲುಪಬಲ್ಲ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಹವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಜೈನಮತವು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಿಸಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಬಲ್ಲ. ಇಹ–ಪರಗಳನ್ನು ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ವೀರಶೈವರ ದೃಷ್ಟಿ, ಜನಪ್ರಿಯತೆಗಳು ರತ್ನಾಕರನಿಗೆ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ರೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರಬೇಕು ಹಾಗಾಗಿ ಅವನು ಭರತನಲ್ಲಿ ಯೋಗ–ಭೋಗಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಡಾ॥ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರು **'ರತ್ನಾಕರನ ಭೋಗ–ಯೋಗದ ತೊಡಕು'** ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಸುಂದರವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ರತ್ನಾಕರ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭರತನ ಭೋಗಜೀವನವನ್ನು ರಸಮಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಬಯಸಿದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇಹವನ್ನು ಮರೆತು ಧ್ಯಾನಶೀಲನಾಗಬಲ್ಲಂತೆ ಭರತನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಈ ಸಮನ್ವಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಅಂಶ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ.) ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ತುಂಬ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ, ಕಲಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉನ್ನತವಾದ ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ರತ್ನಾಕರ ಈ ರೀತಿ ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದು ಚೋದ್ಯ ವಿಷಯ.

ರತ್ನಾಕರನು ವೀರಶೈವದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷಾಗುರು, ಮೋಕ್ಷಗುರುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ; ಭೋಗವು ಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ದೇವಚಂದ್ರನೆಂಬ ಕವಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಅವನು ರಸಿಕನಾಗಿದ್ದವನು; ಅರಸುಗುವರಿಯೊಡನೆ ಸ್ನೇಹ ಮಾಡಿ, ರಾಜನು ಹಿಡಿಯಲು ಬಂದಾಗ ಅಣುವ್ರತ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದನಂತೆ. ಮುಂದೆ **'ಭರತೇಶ ವೈಭವ'**ವನ್ನು ಬರೆದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧಿಯಾದುದಕ್ಕಾಗಿ ಜೈನರಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಅದರಿಂದ ಬೇಸರಗೊಂಡು ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಹೊಂದಿ, ಕೋಪವಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಮರಳಿದನಂತೆ. ಈ ಕತೆಯು ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜೈನನಾಗಿದ್ದರೂ ವೀರಶೈವದ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಮತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರಲಾರದವನು. ತನ್ನ ಮತವೂ ವೀರಶೈವದಂತೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದಲೇ 'ಭರತೇಶ ವೈಭವ'ವನ್ನು ಈ ರೀತಿ

ಒರೆದನೆನ್ನಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಭರತನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅವನು ಪಂಪನಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಕವಿ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಚಿಸಿದ ಭಾವಗೀತೆಯಂತಿರುವ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸುಂದರವಾಗಿ ರಚಿಸಿದವನು ಬೊಪ್ಪಣ ಪಂಡಿತ. ಇದು ಶಾಸನೋಕ್ತವಾದ ಸ್ತುತಿ ಮಾಲಿಕೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಮಸ್ತಾಕಾಭಿಷೇಕದ ಸಂದರ್ಭವೊಂದನ್ನು ಕಂಡು ಕವಿ ಈ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿ ಭಾಳಚಂದ್ರನ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಒದೆದನಂತೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೧ರಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಮೂರ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯಾದ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ರಚಿತವಾದ ಈ ಶಾಸನವು ವಿಗ್ರಹದ ಎದುರು ನಿಂತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ಕತೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಪ್ರತಿಮೆಯ ಕಲಾವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಭಾವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ತಿಯ ಬೃಹತ್ತು, ಸೌಂದರ್ಯ ಔನ್ನತ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ 'ಅತಿ ತುಂಗಾಕೃತಿಯಾದೊಡಾಗದದರಾ ಸೌಂದರ್ಯಂ' ಎಂಬ ಪದ್ಮ; ಗೊಮ್ಮಟನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗುವಂತೆ ವರ್ಣಿಸುವ

ನೆಲಗಟ್ಟಾ ನಾಗಲೋಕಂ, ತಳಮವನಿ, ದಿಶಾಭಿತ್ತಿ ಭಿತ್ರಿಬ್ರಜಂ, ಸ್ವ
ಸ್ಥಲಭಾಗಂ ಮುಚ್ಚಣಂ, ಮೇಗಣ ಸುರರ ವಿಮಾನೋತ್ಕರಂ ಕೂಟಜಾಳಂ
ವಿಲಸತ್ತಾರೌಘಮಂತರ್ವಿತತಮಣಿ ವಿತಾನಂ ಸಮಂತಾಗೆ, ನಿತ್ಯಂ
ನಿಲಯಂ ಶ್ರೀ ಗೊಮ್ಮಟೇಶಂಗೆನಿಸಿದುದು ಜಿನೋಕ್ತಾವಳೋಕಂ ತ್ರಿಲೋಕಂ

ಎಂಬಂತಹ ಪದ್ಯಗಳು ಈ ಶಾಸನದ ಕಾವ್ಯಗುಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

●

ವಚನ ಚಳವಳಿ ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯೇ?

ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿ ಎಂದರೇನು? ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಯ ಆಚಾರ್ಯ ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: ೧. ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ದೇವರ ಬಗೆಗಿನ ಎರಡಿಲ್ಲದ ನಿಷ್ಠೆ; ಭಕ್ತಿಯ ಗುರಿ ದೇವರ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು. ೨. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯು ದೇವರನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಹೃದಯ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪರಿಶುದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯತೆಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸರಳ ಭಕ್ತಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ. ೩. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯ ನೆಲೆಯದು; ಭಕ್ತರು ಒಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು – ಸಗುಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ ಎರಡೂ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ. ವೈಷ್ಣವರು ಸಗುಣೋಪಾಸಕರು; ಅವರಲ್ಲಿ ರಾಮಮಾರ್ಗಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಮಾರ್ಗಿಗಳು – ಇಬ್ಬರೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳು – ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟು; ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸಕರು ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆಯ ವಿರೋಧಿಗಳು; ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ. ೪. ಸಗುಣ–ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸಕರಿಬ್ಬರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅದ್ವೈತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವರು, ಆದರೆ ವಿವಿಧ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದ ಅಲ್ಪ ಭೇದಗಳುಂಟು. ೫. ಉತ್ತರ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯ ಸಂತರ ಜ್ಞಾನವು ಭಕ್ತಿಯ ಭಾಗ; ಅದನ್ನು ಗುರುವಿನ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯಬೇಕು, ಹೀಗಾಗಿ ಗುರುಸೇವೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ೬. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯು ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ

ಮೇಲೆ ನಿಂತದ್ದು; ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿ-ಮತ ಭೇದಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂಥದು; ಭಕ್ತ ಸಂತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಐಕ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು; ಹೀಗಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ, ದಲಿತರಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ೭ ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೆಂಬುದು ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ೮. ಭಕ್ತ ಸಂತರು ಜನತೆಯ ನುಡಿಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರು; ಈ ಮೂಲಕ ಜನಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯ ಮೂಲೋದ್ದೇಶಗಳು ಎರಡು: ಒಂದು, ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದು; ಹಾಗೂ ಎರಡು, ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು.

ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿ ಎನ್ನುವುದು ಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಏಕೈಕ ಗುರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಆಂದೋಲನ. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದುದು, ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಅರ್ಥಾತ್ ಕ್ರಿಯಾಮಾರ್ಗವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ (ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೆಡ್ಡು ಹೊಡೆದುದು ನಿಜ). ಆಳ್ವಾರರು, ನಿಂಬಾರ್ಕ, ಕಬೀರ, ಚೈತನ್ಯ, ವಲ್ಲಭಾರ್ಯ, ಶಂಕರದೇವ ಮುಂತಾದವರು ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು. ಇವರೆಲ್ಲ ವೈದಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದವರು; ಆದರೆ ಯಾರೂ ವೈದಿಕವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘಟಿತ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಚಳಿವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಒಬ್ಬ ತೋರಿಸಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಕರು ಅನುಸರಿಸಿದ ರೀತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ-ಜ್ಞಾನ-ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ತಂದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಹರಿದಾಸ ಆಂದೋಲನವೂ ಈ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ವಿವಿಧ ಜನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವುದು ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪ. ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಾರರು ಮತ್ತು ಹರಿದಾಸರು ಇದನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದವರು. ಆಳ್ವಾರರು ರಾಮಾನುಜ ಪರಂಪರೆಯವರಾದರೆ, ಹರಿದಾಸರು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯ ಪರಂಪರೆಯವರು.. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮನೋಭಾವವೆಂದರೆ ಶರಣಾಗತಿ, ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತಾನು ದೇವರ ಭಾಗವೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಾಳಿ ಅವನೊಡನೆ ಬೆರೆಯುವ

ಗುರಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದ್ದರೂ ಭಕ್ತಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡದಿರುವಂಥದೇ ಹೊರತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನವಾಗಿ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವಜ್ಞೆಯಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯ ಹರಿದಾಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಕನಕದಾಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಮಾಧಾನ ತಾಳಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೋರಾಟ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯದೆ, ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲನಿರಾಕರಣೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ – **'ರಾಮಧಾನ್ಯಚರಿತೆ'**ಯಲ್ಲಿ – ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕವೂ – ನಡೆಯಿತೆಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತ. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯ ಮೋಕ್ಷ ಸಂಪಾದನೆ ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಸಮುದಾಯ ಸುಧಾರಣೆ ಅಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದರೆ, ವಚನ ಚಳವಳಿಯು ಇತರವುಗಳೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರದ್ದು ಸಾರಾಸಗಟಾದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರ ವಿರುದ್ಧದ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಆಶಯ ಹೊತ್ತ ಹೋರಾಟ. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜೈನ–ಬೌದ್ಧಗಳಂತೆ ಅದರದ್ದೂ ವೈದಿಕದ ವರ್ಣ–ಜಾತಿ–ಲಿಂಗಗಳ ನಡುವಣ ತಾರತಮ್ಯ ಧೋರಣೆಯ ತಿರಸ್ಕಾರ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೈದಿಕದ ಸಕಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ–ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು lock, stock, barrel ಆಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ದಿಟ್ಟತನ, ಗಟ್ಟಿತನ ಅದರದ್ದು. ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ವಚನಕಾರರು ವೈದಿಕದ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದರು. ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಚನಕಾರರ ಆಕ್ರೋಶ ಭುಗಿಲೆದ್ದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಯಜ್ಞ ನಡೆಸಲು ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ದ್ವಿಜತ್ವವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು; ಅದರಲ್ಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆನಿಸಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕಟುಮಾತುಗಳಿಂದ ಟೀಕಿಸಿದರು: ವೇದಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅವರದ್ದು ತೀಕ್ಷ್ಣ ಟೀಕಾಪ್ರಹಾರ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದರು: ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ–ದೇವಸ್ಥಾನ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು.

ವೈದಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಾದ ವರ್ಣ–ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ವಚನಕಾರರದು ಹರಿಹಾಯ್ದುರು. 'ಚತುರ್ವರ್ಣಾತೀತನೇ ವೀರಶೈವ ನೋಡಾ' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಮಾತು ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ

ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಭಾಗಿಗಳು ವೈದಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಮೀರಿದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಸಾಧನೆಗೆ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾರಿದರು. ವೈದಿಕ ಭಾಷೆಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತವೇ ಶೂದ್ರರನ್ನೂ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನೂ ದೂರವಿರಿಸುವ ಸಾಧನ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಲಿತವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳ ಅಧಿಕಾರ, ಈ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಅದ್ವಿಜರಿಗಲ್ಲ; ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಾರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವೆಂದು ವೈದಿಕತೆ ಹೇಳಿತು. ವಚನಕಾರರು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಸ್ಥಾವರ–ಜಂಗಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಂದನೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಜನಮನದ ನುಡಿಯಾದ ಕನ್ನಡಗಳೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಗೆಯ ಮಾರಿತಂದೆ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಸರ'ವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅದು ಜನಗಳನ್ನು ವಂಚಿಸುವ ನುಡಿಗಾರಿಕೆಯುಳ್ಳದು ಎಂದು ಲೇವಡಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ, ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ನಿಲವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈದಿಕವಿರೋಧೀ ನಿಲವು. ಇದು ಅಲ್ಲಮನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ:

ವೇದಂಗಳೆಂಬವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬೂತಾಟ,
ಶಾಸ್ತ್ರಂಗಳೆಂಬವು ಸರಸ್ವತಿಯ ಗೊಡ್ಡಾಟ,
ಆಗಮಂಗಳೆಂಬವು ಋಷಿಯ ಮರುಳಾಟ,
ಪುರಾಣಂಗಳೆಂಬವು ಪೂರ್ವದವರ ಗೊಡ್ಡಾಟ,
ಇಂತಿವನು ಅರಿದವರ ನೇತಿಗಳೆದು
ನಿಜದಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಪ್ಪಾತನೇ ಗುಹೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಲಿಂಗೈಕ್ಯನು

ಈ ವಚನವು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ರಚನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಸರಸ್ವತಿ, ಋಷಿ – ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಆಗಮ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅರಿತವನನ್ನು 'ನೇತಿಗಳೆ'ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ 'ನಿಜ'ದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯ; ಅಂತಹವನು ಮಾತ್ರ 'ಅಚ್ಚಲಿಂಗೈಕ್ಯ'ನಾಗಬಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಗುಂಗಿನಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಶರಣನಿಗೆ ಸರಿದಾರಿ ಕಾಣುವುದು. "ಕನ್ನಡದ ಬಳಕೆ, ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗ ನಿಷೇಧ, ವೇದಪುರಾಣಗಳ ನಿಂದೆ – ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಶಿಷ್ಟೀಕರಣ ವಿಧಾನ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ Symbolic Gesture ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಶಿವಶರಣರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗವನ್ನು ಅವಮಾನಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ, ವೇದಶತ್ರುತ್ವ ಇತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು" ಎಂಬ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರರ ತಿಪ್ಪ

ಸಾರಿಸುವ ಮಾತನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವಚನಕಾರರ ಉದ್ದೇಶ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಜೈನ-ಬೌದ್ಧಗಳು ವೈದಿಕದ ವರ್ಣತಾರತಮ್ಯ, ಆಶ್ರಮಪದ್ಧತಿ, ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದೆಯೇ ರಣಕಹಳೆಯನ್ನೂದಿದ್ದವು. ಜೈನ-ಬೌದ್ಧಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಾದರೂ ನಿರೀಶ್ವರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ವೈದಿಕ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೈದಿಕದ ಪ್ರಕಾರ ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಿ ಯಜ್ಞಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುವಂಥದು; ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಲು ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಹೀಗಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದ್ವಿಜರು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಹರು ಎಂಬ ನಿಲವನ್ನವು ಖಂಡಿಸಿದುವು. ಆದರೆ ಜೈನ-ಬೌದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹಾಗೂ ಕಾಣಬೇಕಾದ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಎರಡೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದವು. ಬೌದ್ಧದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ, ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಸೂಕ್ತವಾದುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬುದ್ಧ ಬೋಧಿಸಿದ. ಹಾಗೆಯೇ ತೀರ್ಥಂಕರತ್ವವೇ ಜೈನದ ಪರಮೋದ್ದೇಶ. ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧನಾಗುವುದು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿವಿಕಾಸದಿಂದ ತೀರ್ಥಂಕರತ್ವ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ.

ಆದರೆ ವೈದಿಕದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಅನತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಮರುಕಳಿಸಿತೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧ ಬಹುತೇಕ ಕಣ್ಮರೆಯಾಯಿತು ಮತ್ತು ಜೈನ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ವೈದಿಕದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಎಂಟು-ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವೈದಿಕ ಮಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯೋಜಿತ ರೂಪದ ಸಂಘಟನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ಎಂತಹ ಚಳವಳಿ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ಕಬಳಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಕಬಂಧತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ವೈದಿಕವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬೌದ್ಧವು ಕಾಲ್ತೆಗೆಯಬೇಕಾಯಿತು; ಆದರೆ ರಾಜಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಪೌರಾಣಿಕತೆ, ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ, ಧಾರ್ಮಿಕಾಚರಣೆ, ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಜೈನ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ಮುಂದೆಯೂ ಅದು ವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು. ಪಂಪನ **'ಆದಿಪುರಾಣ'**ದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ: ಒಂದು ಆದಿದೇವನು "ಅಖಿಳಕ್ಷತ್ರಿಯಸಮೂಹಕ್ಕೆ

ಶಸ್ತ್ರಕರ್ಮಮುಮಂ, ವಣಿಗ್ವಂಶಕ್ಕೆ ಪಾಶುಪಾಲಕೃಷಿ ಪಣ್ಯಕರ್ಮಂಗಳುಮಂ ಮತ್ತಂ ಸ್ಪೃಶ್ಯಾಸ್ಪೃಶ್ಯಕಾರುಗಳುಮೆಂದಿರ್ತೆರದ ಶೂದ್ರಸಂತತಿಗೆ ಶುಶ್ರೂಷಾನಿಯೋಗಂಗಳುಮಂ ಯಥಾಯೋಗ್ಯಮುಪದೇಶಂಗೆಯ್ದು ವರ್ಣಸಂಕರಮಾಗಲೀಯದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳೊಳ್ ನಣ್ಪುಮಂ ಕೊಳ್ಕೊಡೆಯುಮಂ" ನಿಯೋಜಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶ. ಜೈನದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದು ಮೂರುವರ್ಣಗಳನ್ನು; ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು, ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣವು, ಮುಂದೆ ಅವನ ಮಗನಾದ ಭರತನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ವಿವೇಚನೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಕೆಲವರನ್ನು "ಮೆಚ್ಚಿ ದಾನಸನ್ಮಾನಯೋಗ್ಯರಪ್ಪರೆಂದು ಪದ್ಮನಿಧಿಯಂ ತರಿಸಿ ತಪನೀಯಸೂತ್ರದೊಳೇಕಾದಶೋತ್ತರ ದಶಾಂತಂಬರಂ ಅವರವರ ನೆಲೆಗಳೊಳ್ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಭಿಧಾನ ಯಜ್ಞೋಪವೀತದಿಂ ಪವಿತ್ರಗಾರ್ತಮಾರ್ಡಿ" ಅವರಿಗೆ ಪೂಜೆ, ವಾರ್ತೆ, ದತ್ತಿ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ, ಸಂಯಮ ಮತ್ತು ತಪಸ್ಸುಗಳೆಂಬ ಆರು ಆರ್ಯ ಷಟ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದನಂತೆ (**ಆದಿಪು:** ೧೫. ೧೩೨). ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೂ ಸೇರಿ ವೈದಿಕದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲಿಟ್ಟಿತು. ಅಂದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜೈನವು ಮತ್ತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು, ವರ್ಣಸಂಕರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿತು; ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೂ ಅವಕಾಶವುಂಟಾಯಿತು.

ಯಾವ ಶರಣನೂ ಭಕ್ತಿಯ ದಾಸನಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಗರಗಸಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವನಾದರೂ ಸದಾ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶರಣನೂ ನಿರತನಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ ಕಾಯಕ. ಬಹುತೇಕ ವಚನಕಾರರ ಹೆಸರಿನ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿತವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಯಕಸೂಚಿಗಳು. ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕ್ರೋಡೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದ '**ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ**'ಯ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ: "ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ನಿರತನಾದಡೆ ಗುರುದರುಶನವಾದಡೂ ಮರೆಯಬೇಕು, ಲಿಂಗಪೂಜೆಯಾದರೂ ಮರೆಯಬೇಕು" ಎಂಬ ನಿಲವಿನ ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯನೇ ಅಲ್ಲಮನೊಡನೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ನಿಂತು "ನಿಮ್ಮ ಸಂಗದಿಂದ ಘನಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಮನಮಗ್ನವಾಯಿತ್ತು" ಎಂದು ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಬಿನ್ನೈಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಲಕ್ಕಮ್ಮ "ಕಾಯಕ ನಿಂದಿತ್ತು ಹೋಗಯ್ಯಾ ಎನ್ನಾಳ್ದನೇ" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಸಂಗ ಒಂದಾದರೆ; ಕಾಯಕನಿರತನಾಗಿದ್ದ ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಸರಿದು ನೀರಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಾಗ ಚಂದಯ್ಯ ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರಲು, "ಪುರುಷಾಕಾರಮಂ ತಳೆದು" "ನಾನು ಬಂದೆನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗದಿರಯ್ಯಾ" ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನವನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಇನ್ನೊಂದು.

ಇಡೀ **'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'**ಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವುದು ಕಾಯಕ–ದಾಸೋಹಗಳ ಚರ್ಚೆ. ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ಮೋಳಿಗಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳು – ಕಾಯಕಪ್ರಜ್ಞೆ, ಕಾಯಕನಿರತತೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿಫಲ – ಇವುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಭುದೇವರ ಆರೋಗಣೆಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ದಾಸೋಹದ ರೀತಿಯು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾಯಕ–ದಾಸೋಹ ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು. ವಚನಕಾರರು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಹತಿಯನ್ನಿತ್ತರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಹುತೇಕ ವಚನಕಾರರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾಯಕವಿವರಣೆಯ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದೇ ನಿದರ್ಶನ. ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನೊಲಿಸಲು ಬೇಕಾದದ್ದು ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಯಕನಿಷ್ಠೆ. ಕುಂಬಾರ ಗುಂಡಯ್ಯನ ಕಾಯಕತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಶಿವನನ್ನೇ ಕುಣಿಸುವಂತಹುದು. ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ವಚನಕಾರರು ಶಿವನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ದೇವರೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಆ ಶಿವನ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಎಷ್ಟು ಮಂದಿ ಭಕ್ತರೋ ಅಷ್ಟೂ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವನಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಒಂದು ಕುರುಹು ಅಷ್ಟೆ, ಅದನ್ನು ಧರಿಸಿದವನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಶಿವನ ಸಂಕೇತ ಅದು. ಹೀಗಾಗಿ ಶಿವ ಸಾಕಾರವಲ್ಲ, ನಿರಾಕಾರ, ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ, ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟ.

ಭಕ್ತಿ ಎಂಥವನನ್ನೂ ಮಿದುವಾಗಿಸುವಂಥದು; ತನ್ನ ಪರಿಮಿತಿಯ ಅರಿವು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಚೇತನವು ಜಾಗೃತವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಯ ಎದುರು ತನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತವಕಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಂಥವನಿಗೂ ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ರೋಶ ತಣ್ಣಗಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಅಡಗಿಸುವ ನೀರೇ ಹೊರತು ಉದ್ದೀಪಿಸುವ ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲ. ಕನಕದಾಸ, ತಿರುಪಾಣಿ ಮುಂತಾದವರ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದುದೂ ಇದೇ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಎದುರಿಸಿದ್ದು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ. ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎಂದು ನೀವು ಕರೆಯಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದೊಂದು ಬಗೆಯ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆ. ಆಳ್ವಾರರು ಕೆಳವರ್ಗದವರಾದರೂ ಅವರು ವೈದಿಕತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹರಿದಾಸರು ಹೇಳಿಕೇಳಿ ದ್ವೈತಿಗಳು; ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಸಗುಣೋಪಾಸಕರು. ರಾಮಾನುಜ–ಮಧ್ವ ಇಬ್ಬರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು–ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ–ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಳ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯ ರಚಿಸಿದವರು. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ವೈದಿಕ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಉರಿದುಬಿದ್ದವರು. ರಾಮಾನುಜರು ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನಿತ್ತರೇ ಹೊರತು ವೈದಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿಯೇನೂ ಶ್ರಮಿಸಲಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದೂ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಮೇಲಿನ ಕರುಣೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ದ್ವೈತವು **'ಪಂಚತಾರತಮ್ಯ'**ಗಳನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕವೆಂದು ನಂಬುವಂತಹುದು. ಮೂಲಭೂತ ಸಮಾನತೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ; ಅದರದ್ದು ಮೂಲಭೂತ ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿಲವು. ಅವರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಂಬಿದವರು. ಹೆಣ್ಣುಗಂಡುಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೌನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರು. ಆಂಡಾಳ್–ಮೀರರಂತಹ ಒಂದಿಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಹರಿದಾಸರ ಹರಿವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ಕೀರ್ತನಕಾರ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡವರು ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದವರೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರೇ; ವೇದಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರೇ. ಭಕ್ತಿಯ ಉತ್ತುಂಗದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲೇನಿದ್ದರೂ ಶರಣಾಗತಿ. ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಮಾರ್ಗ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮಾರ್ಗ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದ ರೀತಿ. ಮಧ್ವರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನ–ಭಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಒಂದೇ; ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಲಪಡಿಸುವಂಥದು. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ 'ಹರಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ; ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೇ ನಂಬಿ ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು, ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವುದು. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರ 'ಅರುಹು–ಕುರುಹು' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅರುಹನ್ನು ನೆನಪಿಸುವುದು ಕುರುಹು, ಆದರೆ ತಾನೇ 'ಅದು' ಎಂದು ನಂಬುವುದು ಅರುಹು. ಬಹುತೇಕ ಭಕ್ತ ಸಂತರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸಕರಿರಬಹುದಾದರೂ ಬಹುತೇಕ ಮಂದಿ ಸಗುಣೋಪಾಸಕರು.

ಹರಿದಾಸರಂತಹ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಭಕ್ತಿ–ಜ್ಞಾನ–ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೆ, ವಚನಕಾರರು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಗಾಗಿ ಐಹಿಕತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದವರಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಹೊನ್ನು ಮಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ; 'ಮನದ ಮುಂದಣ ಆಸೆಯೇ ಮಾಯೆ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತ ಈ ಮೂರನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪಡೆದು ಸಂತೋಷಪಡುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯಂತೂ "ಹೆಣ್ಣನು

ಹೆಣ್ಣಿಂದರಿಪರಿ, ಹೊನ್ನನು ಹೊನ್ನೆಂದರಿಪರಿ, ಮಣ್ಣನು ಮಣ್ಣೆಂದರಿಪರಿ. ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳೆಂತಪ್ಪಿರಣ್ಣಾ? ಬಿಟ್ಟಡೆ ಹೆಣ್ಣು ಹೊನ್ನು ಮಣ್ಣು ಈ ಮೂರನು ಬಿಟ್ಟು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯಬಲ್ಲಡೆ, ಭವನಾಸ್ತಿ ತಪ್ಪದು. ಹಿಡಿದಡೆ ಹೆಣ್ಣು ಹೊನ್ನು ಮಣ್ಣು ಈ ಮೂರನೂ ಹಿಡಿದು, ಸದ್ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ದಾಸೋಹವ ಮಾಡಬಲ್ಲಡೆ, ಭವಂ ನಾಸ್ತಿ ತಪ್ಪದು" ಎಂದ.

ಆಳ್ವಾರರ ನಾಲಾಯಿರ ಪ್ರಬಂಧಗಳಂತೆ, ಹರಿದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಂತೆ ಶರಣರು ಶಿವನ ಸ್ತುತಿಗಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳನ್ನು ಮೀಸಲಿರಿಸಲಿಲ್ಲ; ಅವರಿಬ್ಬರದೂ ಛಂದೋಬದ್ಧವಾದ ರಚನೆಗಳು, ಹಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದವು. ಆದರೆ ವಚನಗಳು 'ನಿಯತಿಕೃತ ನಿಯಮರಹಿತ'ವಾದವು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಭಕ್ತಿಯೇತರ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜಾಗ ಮತ್ತು ಆದ್ಯತೆಗಳಿವೆ. "ತಾಳಮಾನ ಸರಿಸವನರಿಯೆ, ಓಜೆ ಬಜಾವಣೆಯ ಲೆಕ್ಕವನರಿಯೆ, ಅಮೃತಗಣ ದೇವಗಣವನರಿಯೆ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ" ಎಂಬುದು ವಚನವಿನ್ಯಾಸದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ.

ವೈದಿಕವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವಚನ ಚಳವಳಿಯು ಅದನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿತು. ಜಾತಿರಹಿತ ಸಮಾಜ ಸೃಷ್ಟಿ; ಶಿವನನ್ನು ಪರಮದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದರೂ ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗದ ಬದಲು ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯ ಉಪಾಸನೆ; ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಕಾಯಕನಿಷ್ಠೆ; ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನೆಯ ಅಮೂರ್ತ ಭಾವನೆಗೆ ಬದಲಾದ ತಾನೇ ಶಿವನಾಗುವ ಗುರಿ; ಪಂಚಮಹಾಪಾತಕಗಳ ಬದಲಾದ ಪಂಚಾಚಾರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ; ಸಪ್ತವ್ಯಸನಗಳ ಬದಲು ಸಪ್ತಸ್ಥಲಗಳ ವಿಂಗಡಣೆ; ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳ ಬದಲಾಗಿ ತ್ರಿವಿಧಗಳ ಕಲ್ಪನೆ; ದಾನದ ಬದಲು ದಾಸೋಹ; ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬದಲು ಕನ್ನಡ; ಮಂತ್ರಗಳ ಬದಲು ವಚನಗಳು; ಅಧಿಕಾರವಾಣಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಬದಲು ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆ – ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ವಚನಕಾರರು ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಾಣಲು ತವಕಿಸಿದವರೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಭಕ್ತ' ಎಂಬುದು ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಬಂದವನೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವನು ('ಆಳ್ವಾರ್' ಎಂಬಂತೆ) ಎಂಬುದನ್ನದು ಸೂಚಿಸದು.

ಹೀಗೆ, ವಚನ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಅದೊಂದು ಪ್ರತಿಭಟನೆ; ಪರ್ಯಾಯದ ಹುಡುಕಾಟ. ಇಡೀ ವಚನ ಸಮೂಹ ಒಂದು ಕಾಲದ ಚರ್ಚೆಯ ದಾಖಲೆ, ಸಮರ್ಪಕ ಹಾದಿಯೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ, ಭಿನ್ನ ನಿಲವಿಗೂ ಮಾನ್ಯತೆಯಿದೆ. ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ, ಲಿಂಗಧಾರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಸಾಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ, ಶರಣಸತಿ–ಲಿಂಗಪತಿಯಂತಹ ಭಾವನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ವಚನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಕಾರಣವೇ 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'ಯ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಅರಿವಾಗಿರಬೇಕು; ವಿವಿಧ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳ ಪೋಣಿಸುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಲ್ಲಿ ಎಂಥ ತೀವ್ರ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಚರ್ಚೆ ನಡೆದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾವಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿವಿರಸವಿಲ್ಲ; 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವಚನಕಾರ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸಂಬೋಧನೆಯ ರಾಶಿಯನ್ನೇ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ, ಚರ್ಚೆಗಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ, ಇದ್ದುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಬಿಡುವುದೇ ಅಲ್ಲಿನ ರೀತಿ.

ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ವೈದಿಕವಿರೋಧೀ ನಿಲವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅದನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿ ಎಂದು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಕರೆಯುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮಿತಿಯನ್ನೂ ನಾವರಿಯಬೇಕು. ಈ ಚಳವಳಿ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಮೊಂಡು ವಾದವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವಚನಕಾರರ ನಿಲವು ಈ ಕಾಲದ ಆಧುನಿಕ ಮನೋಭಾವದ್ದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರು ವೈದಿಕದ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲಗಟ್ಟಿನ ಹೊಸ ಸಮಾಜವೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಹೆಣಗಿದರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಂದವರನ್ನು ತಿದ್ದುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿತ್ತೇ ಹೊರತು, ಮತಧರ್ಮಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವ್ಯಾಪಕ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ವಿಪ್ರ ಮೊದಲು ಅಂತ್ಯಜ ಕಡೆಯಾಗಿ ಶಿವಭಕ್ತರಾದವರನೆಲ್ಲರನೊಂದೆ ಎಂಬೆ; ಹಾರುವ ಮೊದಲು ಶ್ವಪಚ ಕಡೆಯಾಗಿ ಭವಿಯಾದವರನೆಲ್ಲರನೊಂದೆ ಎಂಬೆ' ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಜಾತಿಗಣನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಶಿವಭಕ್ತರನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ

ಗೌರವಿಸುವ ಮತ್ತು ಭವಿಯಾದವರನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವ ಮನೋಭಾವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯಸಂಕುಲವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಭಕ್ತ–ಭವಿ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿದರು. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗಿದೆ: "ಹಾರವೇಳು ಕುಲ ಹದಿನೆಂಟು ಎಂಬರಯ್ಯಾ, ಅದ ನಾವು ಅಲ್ಲವೆಂಬೆವು; ಹಗಲೊಂದು ವಾರ ಇರುಳೊಂದು ವಾರ, ಭಕ್ತನೊಂದು ಕುಲ ಭವಿಯೊಂದು ಕುಲ, ನಾವು ಬಲ್ಲುದು ಕಾಣಾ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವ" ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಸುಧಾರಣೆ ಭಕ್ತ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಯಿತು. ಅದರ ಹೊರತಾದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅದರ ಗಮನವಿರಲಿಲ್ಲ.

ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗಾಯತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಲಗೊಳ್ಳಲೇನು ಕಾರಣ? ಕಾಯಕದ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನ ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಕರೆದು, ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪರಂಪರಾಗತ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಅದಕ್ಕಂಟಿಕೊಂಡ ಜಾತಿ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು. ಹಾಗೂ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕದ ದಟ್ಟ ನೆರಳಿನಡಿ ಬಂದುದು. ವಚನ ಚಳವಳಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಕಡಿಮೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹಿಂಬಡ್ತಿ ಪಡೆಯಿತು. ಎಂತಹ ಸುಧಾರಣಾ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮ ಬಹು ಸೀಮಿತವೆಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

●

ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗುವ ಪರಿ

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಕೆಲವರು 'ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಾನಿದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಚಳವಳಿ ಎಂದರೇನು? ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಯ ಆಚಾರ್ಯ ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ: ೧. ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ದೇವರ ಬಗೆಗಿನ ಎರಡಿಲ್ಲದ ನಿಷ್ಠೆ; ಭಕ್ತಿಯ ಗುರಿ ದೇವರ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು. ೨. ಭಕ್ತಿಚಳವಳಿಯು ದೇವರನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಹೃದಯ-ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪರಿಶುದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯತೆಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸರಳ ಭಕ್ತಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ. ೩. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯ ನೆಲೆಯದು; ಭಕ್ತರು ಒಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು – ಸಗುಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ ಎರಡೂ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ. ವೈಷ್ಣವರು ಸಗುಣೋಪಾಸಕರು; ಅವರಲ್ಲಿ ರಾಮಮಾರ್ಗಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಮಾರ್ಗಿಗಳು – ಇಬ್ಬರೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳು – ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟು; ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸಕರು ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆಯ ವಿರೋಧಿಗಳು; ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ೪. ಸಗುಣ-ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸಕರಿಬ್ಬರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅದ್ವೈತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವರು. ಆದರೆ ವಿವಿಧ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದ ಅಲ್ಪಭೇದಗಳುಂಟು. ೫. ಉತ್ತರ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಭಕ್ತಿ

ಚಳವಳಿಯ ನಂತರ ಜ್ಞಾನವು ಭಕ್ತಿಯ ಭಾಗ; ಅದನ್ನು ಗುರುವಿನ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಗುರುಸೇವೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ೬. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯು ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತದ್ದು; ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿ–ಮತಭೇದಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂಥದು; ಭಕ್ತಸಂತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಐಕ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು; ಹೀಗಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ, ದಲಿತರಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ೭. ಭಕ್ತಿಚಳುವಳಿಯು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೆಂಬುದು ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ೮. ಭಕ್ತಸಂತರು ಜನತೆಯ ನುಡಿಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಿದರು; ಈ ಮೂಲಕ ಜನಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು.

ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರೇಯ ಆಚಾರ್ಯ ಅವರು ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿಚಳವಳಿಯ ಮೂಲೋದ್ದೇಶಗಳು ಎರಡು: ಒಂದು, ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದು; ಹಾಗೂ ಎರಡು, ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಭಕ್ತಿಚಳವಳಿ ಎನ್ನುವುದು ಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಏಕೈಕ ಗುರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಆಂದೋಲನ. ಭಕ್ತಿಚಳವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದುದು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಅರ್ಥಾತ್ ಕ್ರಿಯಾಮಾರ್ಗವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ (ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೆಡ್ಡು ಹೊಡೆದುದು ನಿಜ). ಆಳ್ವಾರರು, ನಿಂಬಾರ್ಕ, ಕಬೀರ, ಚೈತನ್ಯ, ವಲ್ಲಭಾರ್ಯ, ಶಂಕರದೇವ ಮುಂತಾದವರು ಭಕ್ತಿಚಳವಳಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು. ಇವರೆಲ್ಲ ವೈದಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದವರು. ಯಾರೂ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದವರೂ ಅಲ್ಲ. ಆ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಘಟಿತ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ನಡೆಸಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಚಳಿವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಒಬ್ಬ ತೋರಿಸಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಕರು ಅನುಸರಿಸಿದ ರೀತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ–ಜ್ಞಾನ–ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ದ್ವೈತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಹರಿದಾಸ ಆಂದೋಲನವೂ ಈ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ವಿವಿಧ ಜನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವುದು ಭಕ್ತಿಚಳವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪ. ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಆರಾಧಕರಾದ ಆಳ್ವಾರರು ಮತ್ತು ಹರಿದಾಸರು ಇದನ್ನು

ಮುನ್ನಡೆಸಿದವರು. ಆಳ್ವಾರರು ರಾಮಾನುಜ ಪರಂಪರೆಯವರಾದರೆ, ಹರಿದಾಸರು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯ ಪರಂಪರೆಯವರು. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮನೋಭಾವವೆಂದರೆ ಶರಣಾಗತಿ. ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತಾನು ದೇವರ ಭಾಗವೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಾಳಿ ಅವನೊಡನೆ ಬೆರೆಯುವ ಗುರಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದ್ದರೂ ಭಕ್ತಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡದಿರುವಂಥದೇ ಹೊರತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನವಾಗಿ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವಜ್ಞೆಯಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯ ಹರಿದಾಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಕನಕದಾಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಮಾಧಾನ ತಾಳಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೋರಾಟದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯದೆ, ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲನಿರಾಕರಣೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ – ರಾಮಧಾನ್ಯಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ – ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕವೂ ನಡೆಯಿತೆಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತ. ಅಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಕರುಣೆಯ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನೆಲೆಯ ಮೋಕ್ಷಸಂಪಾದನೆ ಮುಖ್ಯವೇ ವಿನಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಡುಗಡೆಯಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳವಳಿಯು ಒಂದು ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನಿಷ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ವಚನ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಾಕ್ಷಣ ವಚನ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯೇ ಅಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಅದು ಒಟ್ಟು ಆಶಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು, ಅಷ್ಟೆ. ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭಕ್ತ ಹೇಗಾದಾನು, ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಶರಣಾಗತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಭಜ್' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾತುವಿಗೆ 'ಭಾಗವಾಗಿರು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆ ಧಾತುವಿನಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾದ 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದೇನೋ: ತಾನು ಯಾವುದರ ಭಾಗವೋ ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯ (ದೇವರ) ಬಗೆಗಿನ ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಅನುಸಂಧಾನ. ಭಕ್ತಿ ತನ್ನ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡಿಯೊಡನೆ ಸೇರುವ ಬಿಡಿಯ ಬಯಕೆಯೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಚನಕಾರರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಈ ಅನುಸಂಧಾನದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನೇ ಕುರಿತವುಗಳು ತಾನೇ? ಹಾಗಾಗಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿರುವುದು ನಿಜವೇ.

ಆದರೆ ಆ ಚಳವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ ಅದೇ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು: ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುರ್ತು; 'ತಾನುಂಬ ಊಟ' 'ತನ್ನಾಶ್ರಯದ ರತಿಸುಖ' ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ರೂಪ ಬರಲು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಸಾಧ್ಯ? (ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಚನಕಾರರು ದೇವಸ್ಥಾನದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದು). ಸಾಮೂಹಿಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಚಳವಳಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೂ ವಚನ ಚಳವಳಿ ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ; ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪುನಾರೂಪಿಸುವ ಛಲ ಹೊತ್ತದ್ದು; ಅದರದ್ದು ಪರ್ಯಾಯದ ಹುಡುಕಾಟ

ನಾನಾಗಲೇ ಶ್ರುತಪಡಿಸಿದಂತೆ ಭಕ್ತಿ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ, ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತಹತಹವುಳ್ಳುದಲ್ಲ; ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಸಿಬಿಡುವುದು, ತಾನು ದೈವದ ಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ("ದಾಸನ ಮಾಡಿಕೊ ಎನ್ನ"). ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯೆಗಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಛಲವಿಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಂಶವಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ದೈವದ ಕೃಪೆಗಾಗಿ ಹಂಬಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೈವಸ್ತುತಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ, ನಾಮಸ್ಮರಣೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ("ನೀನ್ಯಾಕೋ ನಿನ್ನ ಹಂಗ್ಯಾಕೋ । ನಿನ್ನ ನಾಮದ ಬಲವೊಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಕೋ"). ಅವರು ದೇವರ ನಾಮಸ್ಮರಣೆಯ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕುರಿತು ಜನರಿಗೆ ಬೋಧನೆ ಮಾಡಿದರು; ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದ ಭಕ್ತಿನಿವೇದನೆ ಭಕ್ತಿಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತ ಮೂಗು ಮುಚ್ಚಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಭಕ್ತ ಬದುಕಲು ಏನಾದರೂ ಉತ್ಪಾದಕವಾದುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು; ಅದನ್ನೇ ಅವರು 'ಕಾಯಕ' ಎಂದುದು. ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಕಾಯಕ ಮುಖ್ಯ; ಕಾಯಕವಿಲ್ಲದ ಭಕ್ತಿ ನಿರರ್ಥಕ. ಕಾಯಕದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಶಿವನಿಗೇ ಮಾನ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'ಯ ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೇ ನೋಡಿ: ಚಂದಯ್ಯನ ಕಾಯಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಬಂದ ಶಿವ ತಾನೇ ಎಡವಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೊರಳಿಂದ ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಕುರುಹನ್ನು ಚಂದಯ್ಯ ಗಮನಿಸಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದರಿಂದಾಗೇನೂ ವಿಚಲಿತನಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವಗಣಿಸಿ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ. ಪೆಚ್ಚಾದ ಶಿವ ಮಾನವರೂಪಿನಿಂದ ಬಂದು ತನ್ನ ಕೈಬಿಡಬೇಡವೆಂದು ಭಕ್ತನನ್ನೇ ಬೇಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂತು. ಆಗಲೂ ಜಗ್ಗದ ಚಂದಯ್ಯ ಕೊನೆಗೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದು, ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯನ

ಹೊಣೆ ತರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ತನ್ನಂತೆ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸಲು. ಇಲ್ಲಿನ ಭಕ್ತ–ಶಿವರ ಸಂಬಂಧ ಎಂತಹುದು ನೋಡಿದಿರಾ? ಭಕ್ತ ಹಾಕಿದ ಷರತ್ತಿಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಶಿವನಿಗೇ ಬಹಿಷ್ಕಾರ!

ಹರಿಹರನ 'ಕುಂಬಾರ ಗುಂಡಯ್ಯ'ನ ರಗಳೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಗುಂಡಯ್ಯನೇನೂ ಶಿವನನ್ನು ಬರುವಂತೆ ಬೇಡಿಕೊಂಡು ಹಾಡಲಿಲ್ಲ; ತನ್ನ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನಾಗಿ ತೊಡಗಿದ್ದ. ಅದು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಶಿವ ತಾನೇ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ, ಗುಂಡಯ್ಯನ ಕಾಯಕತನ್ಮಯತೆಗೆ ಭಂಗ ತಾರದೆ (ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಹೆದರಿ!) ಅವನ ಬಡಿತದ ತಾಳಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕುಣಿಯತೊಡಗಿದ. ಅಂದರೆ ಭಕ್ತನ ಕಾಯಕರೂಪದ ಭಕ್ತಿ ಶಿವನನ್ನೇ ಕುಣಿಸುವಂಥದು, ಶಿವನ ಕೃಪೆಗಾಗಿ ತಾನು ಕುಣಿಯುವಂಥದಲ್ಲ. ಈ ಗುಂಡಯ್ಯನ ರೀತಿಯನ್ನು ಭಕ್ತ ಕುಂಬಾರನ ಭಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ. ಅಲ್ಲಿ ಶಿವ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಕೃಪೆ ತೋರಿಸಿ ರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಾನು ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಕುಂಬಾರ ತಾನೇ ಕಾಯಕ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಅದರಿಂದಲೇ ಶಿವನನ್ನು ಕುಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಶಿವ ಮಾಡಲೆಂದು ಅವನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದಲ್ಲೇ ಭಕ್ತಿ ಅಡಗಿದೆ, ಅಥವಾ ಕಾಯಕದಿಂದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹರಿಹರನ ಎಲ್ಲ ರಗಳೆಗಳ ಪರಿಯೂ ಇದೇ. ತೋರಿಕೆಯಾಗದ ಭಕ್ತಿ ತೋರುವುದು ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ. ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾವಿಮುಖವಾಗದೆ ಕ್ರಿಯಾಮುಖಿಯಾಗಿದೆ; ಅಥವಾ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಅನುತ್ಪಾದಕವಾಗದೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ತೊಡಗಿದೆ; ಐಹಿಕತೆಯನ್ನು ತೊರೆಯದೆ ಅದನ್ನು ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹರಿಹರನ ಪುರಾತನರ ರಗಳೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಧ್ವನಿ ಇದೇ: ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ನಾಯಕರ ವೃತ್ತಿವೈವಿಧ್ಯ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವಂಥದು. ಅವರಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯಗಾರರಿದ್ದಾರೆ, ಜೆಸ್ತರಿದ್ದಾರೆ, ಕೂಲಿಗಳಿದ್ದಾರೆ, ಮೆಟ್ಟು ಹೊಲಿಯುವವರಿದ್ದಾರೆ, ಅಗಸರಿದ್ದಾರೆ, ಕುಂಬಾರರಿದ್ದಾರೆ, ಬೇಡರಿದ್ದಾರೆ, ದನಕಾಯುವವರಿದ್ದಾರೆ. ವಚನ ಚಳವಳಿಯು ಇಂಥ ಕಾಯಕಜೀವಿಗಳ ಚಳವಳಿ ತಾನೇ; ಅವರಿಗೆ ಆಡಿ ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತಿ. ಇವರೆಲ್ಲರ ವೃತ್ತಿಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಶಿವ ವೇಷಧರಿಸಿ ಬಂದು ಎಲ್ಲರ ವೃತ್ತಿನಿಷ್ಠೆಯ ಮುಂದೆ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನನ್ನು ಸೋಲಿಸಬಲ್ಲುದು ವೃತ್ತಿನಿರತೆಯೇ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಲ್ಲುವ ಮೌಲ್ಯ. ಭಕ್ತನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಬರುವ ಶಿವನನ್ನು ಈ ಭಕ್ತರು ಎದುರಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯತತ್ಪರತೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಭಜನೆಯಿಂದಲ್ಲ, ಹೊಗಳಿಕೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದಕತೆಯೇ ಹೊರತು ಮೂಗು ಹಿಡಿದು ಕಣ್ಣು

ಮುಚ್ಚಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ: ಐಹಿಕದಲ್ಲಿ ನಿರಾಸಕ್ತವಾಗುವುದಲ್ಲ, ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ ಇಹವನ್ನು ಪರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಕೌಶಲ.

ದುಡಿದು ಅಪಾರ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ಕಾಯಕದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ; ಅದು ಏಕಮುಖಿಯಾದುದಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಮುಖಗಳು: ತತ್ಪರತೆಯಿಂದ ದುಡಿಯುವುದು, ದುಡಿತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆಯುವುದು (ಹಾಗ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣ ಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಮಾನವರೂಪಿ ಶಿವ ಹೊನ್ನನ್ನು ತಂದಾಗ ಚಂದಯ್ಯ ಅದನ್ನು ವಾಪಸ್ಸು ಕೊಡಲು ಹೇಳಿದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ), ಮತ್ತು ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಾಕಾಗಿ ಉಳಿದುದನ್ನು ತ್ರಿವಿಧ ದಾಸೋಹದಲ್ಲಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸುವುದು ("ಸಜ್ಜನ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತಂದು ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮಕ್ಕೆ ನೀಡಿ ಸತ್ಯಶುದ್ಧನಾಗಿಹುದು"). ದಾಸೋಹ ದಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ; ದಾನ ಮಾಡುವಾಗ, ಗಾದೆಯ ಮಾತಿನಂತೆ, 'ಕೊಡುವವನ ಕೈ ಮೇಲೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವನ ಕೈ ಕೆಳಗೆ'. ಆದರೆ ದಾಸೋಹವೆಂದರೆ 'ದಾಸಃ+ಅಹಂ' (ನಾನು ಸೇವಕ ಎಂಬ ವಿನಮ್ರ ಭಾವ), ನೀಡುವುದು ಕೈಂಕರ್ಯ ಎಂಬ ವಿನೀತತೆ. ಕೊಡುವವನು ಬಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿ. ಹಣವನ್ನು ಕಡಬಡ್ಡಿಗೆ ಕೊಡುವುದನ್ನಾಗಲೀ, ಕೂಡಿಡುವುದನ್ನಾಗಲೀ ವಚನಕಾರರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿಗೆ ಸಾಕಾದ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ತ್ರಿವಿಧಕ್ಕೆ ನೀಡಬೇಕು. "ಗುರುವಿಗೆ ತನುವನ್ನು, ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಮನವನ್ನು, ಜಂಗಮಕೆ ಧನವನ್ನು" ನೀಡುವುದನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಬೋಧಿಸಿದರು. ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಗುರು ಮನುಷ್ಯನಾದದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಸೇವೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಲಿಂಗ ವಸ್ತುರೂಪಿಯಾದುದು, ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೀಡಬಹುದು. 'ಜಂಗಮ' ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಶೀಲವಾದುದು; ತನ್ನ ಹೊರತು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮಾನವ ಸಂಕುಲವೇ ಜಂಗಮ ("'ಬಸವ ಬಾರೈ, ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದೊಳಗೆ ಭಕ್ತರುಂಟೇ, ಹೇಳಯ್ಯಾ', 'ಮತ್ತಾರೂ ಇಲ್ಲಯ್ಯಾ, ಮತ್ತಾರೂ ಇಲ್ಲಯ್ಯಾ, ಮತ್ತಾರೂ ಇಲ್ಲಯ್ಯ, ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಭಕ್ತನು. ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದೊಳಗಣ ಭಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ ಜಂಗಮ, ಲಿಂಗ ನೀನೇ ಅಯ್ಯಾ' ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ"). ದಾಸೋಹ ಅಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಜೀವರಾಶಿಗೆ ತನ್ನ ಕೈಲಾದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ತಹತಹ ಇದು. ಇದರಿಂದ ಸಂಪತ್ತು ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ತೃಪ್ತಿದಾಯಕ ಹಂಚಿಕೆಗೆ ಇದು ಸಹಾಯಕ. ಇಂತಹ ದಾಸೋಹಯುಕ್ತ ಕಾಯಕವೇ ಶಿವನನ್ನು ಕುಣಿಸುವುದು, ಶಿವನನ್ನು ಮಣಿಸುವುದು. (ಕಾರ್ಯಶೀಲತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಭಕ್ತಿ ವಚನಕಾರರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ

ಧನಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೀಗೆ. ಹಾಗೆ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರೇ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತರು. ಬಹುಪಾಲು ವಚನಕಾರರ ಹೆಸರುಗಳ ಹಿಂದಿನ ವಿಶೇಷಣ ಅವರ ಕಾಯಕಸೂಚಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ (ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ, ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ, ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ, ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿ). ಭಕ್ತಿಭಂಡಾರಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಬಸವಣ್ಣನಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಭಕ್ತನಲ್ಲ, ಇವರೆಲ್ಲ ಅಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡವರು. ಅಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿ ಎಂಬುದು ಭಂಡಾರಿ ಕಾಯಕ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಯಕದ ವಿಶೇಷಣ, ಅಷ್ಟೆ.

●

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ

ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಅವನು ವತ್ಸಗೋತ್ರದ ಜೈನಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಗ್ರಂಥದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ/ಬಮ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಗ್ರಂಥಾಂತ್ಯಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವನ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರು ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದೇವ ಎಂದಿರಬೇಕು. ತಾನು 'ದ್ವಿಜಕುಳರತ್ನಂ ವತ್ಸಗೋತ್ರತಿಳಕಂ' (೧. ೫೭) ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಬದುಕಿದ್ದ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದವರು ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು. ಚಾಲುಕ್ಯ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನ ಮಗ ಕೀರ್ತಿವರ್ಮನನ್ನು ಇವನು ಸ್ತುತಿಸಿದ ಕಾರಣ ಇವನ ಕಾಲ ಸು. ೧೧೦೦ ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ **'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ'**ಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವನು ತನ್ನನ್ನು 'ಸಿಂಗರಾಜನ ಸುತನಗ್ಗಳದೇವನ ಕೆಳೆಯಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ (೧. ೫೭) ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದವನಿರಬೇಕೆಂದು ಎಚ್. ದೇವೀರಪ್ಪನವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲದೆ ಎ. ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯ, ಡಿಎಲ್‌ಎನ್, ಕೆ. ಅನಂತರಾಮು, ಮುಂತಾದ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಚರ್ಚೆಯು ನಾಲ್ಕು

ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದಿದೆ: ೧) ತಾನು ಸಿಂಗಿರಾಜನ ಮಗನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ (೧. ೫೭) ಅವನು ಪಂಪನ ಮೊಮ್ಮಗನೋ ಅಥವಾ ನಾಗಚಂದ್ರನ ಮೊಮ್ಮಗನೋ? ೨) ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಸ್ತುತಿಸಿರುವ ಜೈನಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬಹುದೇ? ೩) ಇವನು ಹೇಳುವ ಅಗ್ಗಳ **'ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಪುರಾಣ'**ದ ಕರ್ತೃವೇ? ೪) ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಬಸವಾದಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲದವನೇ? ಪ್ರಾಯಶಃ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ನಾಗಚಂದ್ರನ ಮಗ ಸಿಂಗಿರಾಜನ ಮಗ; ಗುರು 'ವೀರಣಂದಿ'ಯು ೧೧೫೪ ರಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ **'ಆಚಾರಸಾರಕರ್ಣಾಟವೃತ್ತಿ'**ಯ ನಂತರ **'ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ'** ರಚಿತವಾಗಿದೆ; ಹಾಗೂ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವನು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದನೆಂಬ ಮಾತು ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸ್ಥಳ ಪೊಟ್ಟಣಗೆರೆ; ಇದನ್ನು ಕವಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ (೧. ೫೭). ಇದು ಈಗಿನ ಹೈದರಾಬಾದ್ ಬಳಿಯ ಪೊಟ್ಲಚೆರುವೇ ಆಗಿದೆ; ಆ ಸ್ಥಳವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜೈನಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ರಾಜಾಶ್ರಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಏನು ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನ **'ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಚೂಡಾಮಣಿ'**ಯ ಪದ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವನು ರಾಜಪೂಜಾಸ್ಪದನಾಗಿ 'ಕವಿಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿಗೆ ಭಾಜನನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಆ ಬಿರುದನ್ನು ನೀಡಿದ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಯಾರು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. **'ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ'**ಯಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿವರ್ಮನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು – ("ಏಂ ಪಿರಿಯನೊ ಜಗತೀನಾಥನೊಳ್ ಕೀರ್ತಿದೇವಂ" "ಅರಸುಮಗಂ ಗಡ ಕವಿ ಗಡ ಪಿರಿದೀವಂ ಗಡ ಬಚಿಕ್ಕೆ ಜೈನಂ ಗಡೆನಲ್ ಧರಣೀಪತಿ ಕೀರ್ತಿದೇವಂ": ೧. ೪೬–೪೭) – ಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯವಂಶದ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನ/ವಿಜಯಾದಿತ್ಯ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕೀರ್ತಿವರ್ಮನೇ ಎಂದು ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರೂ, ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾಯರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಬಿ. ಆರ್. ಗೋಪಾಲ್ ಅವರು ಇವನು ಹಾನುಗಲ್ಲು ಕದಂಬರ ಮಾಂಡಳಿಕನಾದ ಕೀರ್ತಿವರ್ಮನಿರಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ರಜಕ (ಅಸಗ), ಪಂಪ, ಪೊನ್ನ, ರನ್ನ, 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ'ದ ಕರ್ತೃ ನಾಗವರ್ಮ, ಅಗ್ಗಳ, ನಾಗಚಂದ್ರ, ಬಂಧುವರ್ಮರನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಂಧುವರ್ಮನ

ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಆದರ; ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತನಗೆ "ಪಿರಿದಟ್ಟಿ ಮುನ್ನ ಮಾಹೇಶ್ವರದೊಳ್ ತನಗದಱಿಂಹೊಳೊಳ್ಪುಗಾಣದೆ ನೆಗೞ್ದೀ ಪರಮಜಿನಧರ್ಮದೊಳಪೊಕ್ಕು" (೧. ೫೯) ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಇವನು ಜೈನದಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಹೇಶ್ವರಧರ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿ ಆನಂತರ ಮತ್ತೆ ಜೈನಕ್ಕೆ ಮರಳಿದನೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ 'ಮಾಹೇಶ್ವರ'ವು ಶೈವವೋ ವೀರಶೈವವೋ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವನು ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ: **'ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಚೂಡಾಮಣಿ'**ಯೆಂಬ (ಇದಕ್ಕೆ **'ಛತ್ತೀಸ ರತ್ನಮಾಲೆ'** ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಇದೆ) ೩೬ ವೃತ್ತಗಳ ಜಿನಸ್ತುತಿಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬರೆದ ರಚನೆ; ಪ್ರತಿ ಪದ್ಯವೂ 'ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಚೂಡಾಮಣಿ' ಎಂದು ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಅನ್ಯದೇವತಾನಿಂದೆ, ಅನ್ಯಮತ ವಿಡಂಬನೆಗಳೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿವೆ..

ಅದೇ ಕೃತಿಯು ಬೃಹದಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಅವನ ಬಹು ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿ **'ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ'**. ಇದು ಕಂದ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿನ ಕೇವಲ ಪದ್ಯರೂಪವಾದ ದೀರ್ಘ ಕೃತಿ. ಇದನ್ನು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನಲಾಗದು; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಗದ್ಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ, ಜೊತೆಗೆ ವಸ್ತುವು ಯಾವ ಕಥೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವನು 'ರತ್ನಕರಂಡಕ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, "ಪರಸಮಯಿಗಳಂ ಮುದದಿಂ ಪಥಕ್ಕೆ ತರಲಾರ್ಪುದು ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆಯೆಂಬುದಿಂತೀ ಕಾವ್ಯಂ" (೧, ೬೧) ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. 'ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ'ಯು ಹದಿನೈದು ಅಧಿಕಾರಗಳುಳ್ಳ ದೀರ್ಘ ರಚನೆ; ಇದರಲ್ಲಿ ಆಪ್ತಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ, ಅನಾದ್ಯನಿಧನಜಿನಧರ್ಮವರ್ಣನಂ, ಆಪ್ತಾಗಮವರ್ಣನಂ, ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ, ಪಂಚಾಣುವ್ರತವರ್ಣನಂ, ಸಚ್ಚರಿತ್ರವರ್ಣನಂ, ತಪೋಧನಸ್ವರೂಪವರ್ಣನಂ, ಅನಾಪ್ತನಿರೂಪಣಂ, ದೇವತಾಮೂಢಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ, ಆಗಮಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ, ವೈದಿಕವಿಡಂಬನಂ, ಲೋಕಮೂಢಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ, ಕುದೃಷ್ಟಿಲಕ್ಷಣನಿರೂಪಣಂ, ಕುಲಿಂಗಿಕುಚಾರಿತ್ರಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಜಿನಧರ್ಮವ್ಯಾವರ್ಣನಂ – ಎಂಬಿವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳು; ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಹಿರಿಮೆ, ಲಕ್ಷಣ, ಜಿನಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು; ಕಾಲಸ್ವರೂಪ, ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಅನಾದಿ ಅನಂತದ ಸ್ವರೂಪ, ಭರತಕ್ಷೇತ್ರ, ಜೈನತೀರ್ಥಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು; ಆಗಮಗಳೆಂಬ ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕಸಾಹಿತ್ಯದ ಅತಿಶಯತೆ, ಪರಿಣಾಮ, ಜೈನೇತರ ಆಗಮಗಳ ನಿರರ್ಥಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು; ರತ್ನತ್ರಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಜೀವಾಜೀವಾದಿ ಸಪ್ತತತ್ವಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು;

ಶ್ರಾವಕರೆಂಬ ಜೈನಧರ್ಮದ ಗೃಹಸ್ಥರ ವ್ರತನಿಯಮಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು; ಶ್ರಾವಕರ ಉದಾತ್ತ ನಡವಳಿಕೆ ಕಥನ ಮೊದಲಾದವು; ಜೈನಮುನಿಗಳ ಆಚರಣೆ, ಅವರ ಹಿರಿಮೆ, ದಾನಗುಣದ ಪ್ರಶಂಸೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು; ಜೈನೇತರ ಪುರಾಣಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಗುರುಗಳು ಮತ್ತು ದೈವಗಳ ಅಸಾರತೆ–ಅಯೋಗ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು; ಮೂಢತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ದೇವತಾಮೂಢತೆ, ಅದನ್ನು ನಂಬುವುದರಿಂದಾಗುವ ಅನರ್ಥಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು; ಜೈನೇತರ ಆಗಮಗಳ ಅಸಾರತೆ, ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪುರಾಣಗಳು, ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಮೊದಲಾದುವು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂಬ ವಾದ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು; ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ, ವೈದಿಕಕಲ್ಪನೆಗಳ, ಆಚಾರಗಳ, ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನಿರಸನ ಇತ್ಯಾದಿ; ಮೂಢತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಲೋಕಮೂಢತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಜೈನಶ್ರಾವಕರೂ ಇತರರೂ ಆಚರಿಸುವ ಲೋಕಮೂಢತೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ; ಜೈನೇತರರು ಜೈನಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಸಹನೆ, ಅದರ ಖಂಡನೆ, ಜೈನಧರ್ಮದ ಹಿರಿಮೆಯ ವರ್ಣನೆ ಇತ್ಯಾದಿ; ಜೈನೇತರರಾದ ಮಿಥ್ಯಾಧರ್ಮಿಗಳ, ಎಂದರೆ ಕಪಟಸನ್ಯಾಸಿಗಳ, ಕೆಟ್ಟ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ; ಜೈನಧರ್ಮದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಸರ್ವಮಾನ್ಯತೆಗಳ ಕಥನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಅಧಿಕಾರಗಳು ೧೪೫, ೮೭, ೯೮, ೧೬೨, ೧೩೯, ೧೧೯, ೭೨, ೨೪೯, ೧೩೮, ೧೯೨, ೧೫೪, ४೯, ೬೪, ೧೬೮ ಮತ್ತು ೧೧೪ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೧೯೭೫ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯು 'ಅನಾಪ್ತನಿರೂಪಣೆ'ಗೆ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ (೨೪೯), 'ಲೋಕಮೂಢಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣೆ'ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ (೪೨) ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಅಧಿಕಾರದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅಡಕವಾಗಿಲ್ಲದೆ ಶಿಥಿಲಗೊಂಡಿದೆ.

ಇದೊಂದು ವಿಡಂಬನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿರುವ ವಾದಗ್ರಂಥ. ಇತರ ಧರ್ಮಪಂಥಗಳನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಲೆಂದೂ ಸ್ವಮತವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲೆಂದೂ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಮತಪಂಥಗಳ ತತ್ವಗಳನ್ನೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೂ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ವಸ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಜೈನ ಆಗಮಗಳಿಂದಲೂ ಜಿನಸೇನಾದ್ಯರ ಪುರಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ; ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾನಾ ಮೂಲಗಳಿಂದಲೂ

ಪುರಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು. ಅಲ್ಲದೆ, ಲೋಕಾನುಭವವೂ ಸುತ್ತಣ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಅವನು ಹೊಂದಿದ್ದ ನಿಕಟ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದಾದ ಪರಿಚಯವೂ, ತಾನು ಮಾಹೇಶ್ವರ ಮತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾಗಿನ ಅನುಭವವೂ ಅವನ ನೆರವಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಖಚಿತ. ಅವನದು ಬಹುಶ್ರುತತ್ವ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ; ಆದರೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಇತರ ಮತಗಳದ್ದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದುವೇ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ವೈದಿಕದ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ ಕೋಪವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನೂ ಆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪಶುಬಲಿಯನ್ನೂ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಜೈನಮತವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಳಸ್ತರದ ಜನಸಮುದಾಯವು ನಂಬುವ ಜಂಗುಳಿದೈವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನದು ಮೊನಚಾದ ವಿಡಂಬನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಗಮನ ವೈಷ್ಣವ ಬೌದ್ಧಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹರಿದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶೈವದ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳಾದ ಲಾಕುಳ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕೌಳಗಳಂತಹ ಶಾಖೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು 'ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಖಚಿತ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಷ್ಟು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ; ಅವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯಾಧರ್ಮಗಳು, ಹಿಂಸಾಪರವಾದವು ಎಂಬಂತಹ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನೇ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಶೈವ, ಗೊರವ, ಮಹೇಶ್ವರ, ಲಿಂಗಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮಾತುಗಳು ಬಂದರೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ವೀರಶೈವದ ನೇರ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸದೆ ಇರಲು ಏನಾದರೂ ಕಾರಣಗಳಿವೆಯೇ, ಅಥವಾ ಚಳವಳಿಯ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸದಾದನೋ! ಡಾ। ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ "ಅವನ ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಪುರಾಣಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಟ್ಟು ಖಂಡಿಸುವ ವಿಧಾನವಲ್ಲ; ನೆನಪಿನ ಬಲವನ್ನು ನೆಚ್ಚಿ, ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ತೇಲಿಬರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಅನುವಾದಿಸಿ ಹಗುರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ, ಟಿಪ್ಪಣಿ ಬರೆಯುವ ರೀತಿಯದು" (**'ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ–ವೃತ್ತವಿಲಾಸ ಸಂಪುಟ'**, ೨೦೦೯, ಪೀಠಿಕೆ, ಪು xxvii). ಅವನ ವಾದಸರಣಿ ಅಸಹನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಹಲವೇಳೆ ಸಭ್ಯತೆಯ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಥಮಾಧಿಕಾರ – ಆಪ್ತಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ:

ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯಬಾರದು, ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನು ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ಮರಗಿಡ ಬೆಟ್ಟ ಸಿಂಹ ಆನೆ ಸುಂದರಿಯರು ಇಂಥವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸದೆ ಅರ್ಹತ್ಪರಮೇಶನನ್ನೇ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ; ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರ ದ್ವೇಷ–ಯುದ್ಧ, ಕೊಲೆ, ರಾಕ್ಷಸರು ಮುಂತಾದ ಪಾತಕಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಜೈನಧರ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು (೧. ೫೪–೫೫); ಆಪ್ತಾಗಮಧರ್ಮ, ಅನಾಪ್ತಾಗಮ ಕುಧರ್ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಾನು ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತೇನೆ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ದೂಷಿಸದೆ ತದೇಕಚಿತ್ತದಿಂದ ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ಇದು ಸುಖಹೇತು ಎಂಬ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವುದು; ಹೀಗಾಗಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನು ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಮುನಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ, ದುರ್ಜನನೂ ಕೂಡ ಕೇಳಿ ಧರ್ಮದತ್ತ ಎರಗುತ್ತಾನೆ; ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುಣಗ್ರಾಹಿಯಾದವನ ಮುಂದೆ ಓದಬೇಕೇ ಹೊರತು ಗುಣಕ್ಕೆ ಕೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ಮುಂದೆ ಓದಲಾಗದು; ಅನುಪಮವಾದ ಸಮ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸಮಭಾವದಿಂದಲೂ ಇರುವನಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಸಬೇಕು, ದುರ್ಜನನಿಂದ ಬರೆಸಬಾರದು (೧, ೬೩–೬೭)

ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಲೋಕಾಗ್ರವನ್ನೇರಿ ನಿಂದ ದೇವೋತ್ತಮನನ್ನು ಸೇವಿಸಬೇಕು; ಆದಿಬ್ರಹ್ಮನು ಅಷ್ಟಾದಶವಿಧವಾದ ದೋಷರಹಿತನು, ಅವನೇ ತನ್ನ ಆಪ್ತನೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು; ಸಾವಿರದೆಂಟು ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ನಂಬಿ ಸೇವಿಸಬೇಕು; ಯಾರು ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದವನೋ ಲೋಕೈಕದರ್ಶಿಯೋ ದುರಿತಘರಟ್ಟನೋ ಅವನನ್ನೇ ತಿಳಿವಳಿಕಸ್ಥನು ಆಪ್ತನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ; ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಯಾರಿಗೆ ದೇವೇಂದ್ರನೇ ಪೊಡಮಡುವನೋ ಅಂಥ 'ಬೋಧನಿಧಿ'ಯನ್ನು ಯಾರು ತಾನೇ ಓಲಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ! ಜಿನಪತಿಯು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರ್ಹನಾದುದರಿಂದಲೇ ಅರ್ಹ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (೧. ೭೩–೮೩).

ಅರ್ಹಂತನ ಸೇವೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನಾಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಸುರೇಂದ್ರಪದವಿಗಳು ದೊರಕವುದಲ್ಲದೆ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆದರವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಹಲವು ಮಾತೇನು, ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಿನಾಲಯವನ್ನೊಮ್ಮೆ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕಿದರೆ ಸಾಕು ಪಾಪಸಂಕುಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಗೆಲ್ಲಬಹುದು; ಜಿನನನ್ನು ಕುರಿತು ಸದ್ಭಾವದಿಂದ ಧ್ಯಾನಿಸುವವನಿಗೆ ಮುಕ್ತ್ಯಂಗನೆಯು ಯಾವ ಗಹನ? ಭವ್ಯನಾದವನಿಗೆ ಜಿನೇಂದ್ರಮುಖಚಂದ್ರ ಆಲೋಕನವು ನಯನಾನಂದಕರವಾದುದು; ಜಿನನ

ದರ್ಶನದಿಂದ ಜನ್ಮಸಾಫಲ್ಯವೊದಗುತ್ತದೆ; ಅರ್ಹಂತನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿದವನು ಮರ್ತ್ಯನಲ್ಲ, ದೇವಸ್ತುತ್ಯ; ಜಿನಾರ್ಚನೆಯನ್ನು ನೋಡುವವನು, ಸ್ತೋತ್ರ ಮಾಡುವವನು, ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮಸ್ಕರಿಸುವವನು ದೇವೇಂದ್ರಲೋಕವನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ; ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಗುಹೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವನು ಅರುಹ ಎಂಬ ಮೂರಕ್ಷರವನ್ನು ಸದಾ ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಯಮನಿಯಮಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ, ಪಾಪರಾಶಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕು (೧. ೮೭–೯೭).

ನಿಶ್ಚಲ ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ಜಿನೇಂದ್ರ ನೀನೇ ಶರಣು' ಎಂದರೆ ಸಾಕು, ಸುಖವೊದಗುತ್ತದೆ; ಇನ್ನು ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪಂಚನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು (ಣಮೋ ಅರಹಂತಾಣಂ, ಣಮೋ ಸಿದ್ಧಾಣಂ, ಣಮೋ ಆಯಾರಿಯಾಣಂ, ಣಮೋ ಉವಜ್ಝಾಯಾಣಂ, ಣಮೋ ಲೋಏ ಸಬ್ಬಸಾಹೂಣಂ – ಎಂಬ ಪಂಚಪರಮೇಷ್ಠಿಗಳ ಸಿದ್ಧಮಂತ್ರ) ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪಪರ್ವತವು ನುಚ್ಚುನುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಜಿನಪಾದಧ್ಯಾನ, ಜಿನಪೂಜೆ, ಜಿನಸ್ತುತಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದರೂ ಮುಕ್ತನೆನಿಸುತ್ತಾನೆ; ಪಾಪಹರನಾದ ಜಿನನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸದವನು ಸಂಸಾರಸಾಗರದಲ್ಲಿ ತೇಲಿಮುಳುಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ; ಕುರುಡನಿಗೆ ಕಣ್ಣು ಬಂದಂತೆ, ತಿರಿಪೆಯವನಿಗೆ ನಿಧಿ ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆ ಎಂಥ ಸಂತಸವಾಗುವುದೋ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಜಿನಸೇವನೆಯು ಅಂಥ ನಲಿವು ದೊರಕುತ್ತದೆ; ಜಿನಪದಾಂಭೋಜಸಂಸೇವೆಯಿಂದ ಕುಲ ರೂಪ ಸಿರಿ ಸೌಭಾಗ್ಯ ತೇಜಸ್ಸು ಬಲ ಖ್ಯಾತಿ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲ ದೊರಕುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ; ಆರೋಗ್ಯದಿಂದಿರುವಾಗ, ಮುಪ್ಪು ಬರುವ ಮುನ್ನ, ಇಂದ್ರಿಯಪಟುತ್ವ ಅಳಿಯುವ ಮುನ್ನ ಮರಣ ಒದಗುವ ಮುನ್ನವೇ ಜಿನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಬೇಕು (೧. ೯೮–೧೦೭).

ಅಣುವ್ರತಗಳ ಪಾಲನೆ, ಜೇನು ಮಾಂಸಗಳ ವರ್ಜನೆ, ಪರಮಾತ್ಮ ಆಗಮಗಳು ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡಬೇಕು; ಶಿಷ್ಟಸಂಗ ಮಾಡಬೇಕು, ಖಳ ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಚ್ಚದೆ ಜಿನಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕು, ತೀರ್ಥಸ್ನಾನದ ಬದಲು ಜಿನಾಭಿಷವಣ ಜಲದಿಂದ ಪಾವನಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬೆಳುದಿಂಗಳಿನಿಂದ ಕತ್ತಲೆ ಹರಿಯುವಂತೆ ಅರ್ಹಂತನ ತೀರ್ಥದಿಂದ ಪಾಪಗಳು ಅಳಿಯುತ್ತವೆ. ಕಳಶ ಕನ್ನಡಿ ತೋರಣ ಗರುಕೆ ಅಕ್ಷತೆ ಬಾಸಿಗಗಳು ಮಂಗಳಕರವಲ್ಲ, ಜಿನಪೂಜಿತ ಹೂಗಳು ಪವಿತ್ರವಾದವು. ಹೀಗೆ ಏಕಧಾರೆಯಾಗಿ ಕವಿ ಜಿನನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ, ಜಿನಭಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (೧. ೧೧೫–೧೨೦).

ಈ ರೀತಿ ಪುಂಖಾನುಪುಂಖವಾಗಿ ಜಿನಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಜಿನನೊಡನೆ ಇತರ ದೈವಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಜೀಳುಗಳೆಯುವ ಅನ್ಯವಿಡಂಬನೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಜಿನಪೂಜಿತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳೂ ಮುಡಿಯಲ್ಲಿ ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಜಿನಪಾದಾರ್ಚಿತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳೂ ಮುಡಿಯುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಇತರ ದೈವಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದವುಗಳನ್ನು ಖಳರು ದುಷ್ಟರು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ದೈವಗಳ ಸ್ತುತಿಯು ರೌದ್ರವಾದವು, ಅಂತಹ ಸ್ತುತಿ ದೇವದೂಷ್ಯವಾದವು, ಪಾಪಪೂರಿತವಾದರೆ ಜಿನೇಂದ್ರಸ್ತುತಿಯು ಆನಂದಕಾರಿ, ಕರ್ಣಾಮೃತಸ್ಯಂದಿ, ಪ್ರಾರ್ಥಿತಪ್ರದವಾದವುಗಳು. ಜಿನಸ್ತುತಿಯಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇತರ ದೈವಸೇವನೆಯಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಮೊರಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಾದುಫಲವನ್ನು ಅರಸಿದಂತೆ. ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವ ದೇವರನ್ನು ನಂಬದೆ ವಿವಿಧರೂಪದವರನ್ನು ದೇವರೆನ್ನಬಹುದೇ? ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನವೆಯುವವರನ್ನು ಓಲಗಿಸಿ ದುರ್ಗತಿಗೆ ಬೀಳದೆ ಜಿನಪತಿಯನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಪಂಚಮಗತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಜಂಗುಳಿದೇವರ ಬದಲು ಜಿನನನ್ನು ಪೂಜಿಸಬೇಕು. ಲೋಲುಪ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಜಿನನು ಹೊನ್ನಾದರೆ ಅನ್ಯದೈವಗಳು ಕಬ್ಬಿಣ ತಾಮ್ರಗಳು, ಅಷ್ಟೆ. ಜಿನಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಅನುಸರಣೆ ನಿಧಿ ದೊರೆತ ಮೇಲೂ ಜರಗು ತೊಳೆಯುವಂತೆ. ಒಂದು ವರ್ಷದ ಸಂಬಳ ಒಟ್ಟಿಗೆ ದೊರೆತಂತೆ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಜಿನಸೇವನೆ ಅಪಾರ ಸುಖಕಾರಿ (೧೨೮-೧೪೨).

ದ್ವಿತೀಯಾಧಿಕಾರ – ಅನಾದ್ಯನಿಧನಜಿನಧರ್ಮವರ್ಣನಂ:

ಜೈನಧರ್ಮವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ನೂತನವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಮೂಢಜನರು; ಭರತಭೂಮಿಯು ಭೋಗಭೂಮಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಗಳಿದ್ದುವು; ಆದಿ ಜಿನೇಶ್ವರನು ಮನುಜರಿಗೆ ಬದುಕುವ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕೃತಯುಗವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿತು; ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆ, ವ್ಯವಸಾಯದಿಂದ ಬೆಳೆಬೆಳೆದು ಉಣ್ಣುವ ಪರಿ, ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ಲೆಕ್ಕಗಳ ಆವಿಷ್ಕಾರ, ಅರುಹ-ಆಚಾರ್ಯ-ಉಪಾಧ್ಯಾಯ-ಮುನೀಶ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಮೊದಲಕ್ಷರಗಳು ಸೇರಿ ಓಂಕಾರವಾಯಿತು; ಜೋತಿಷ್ಯ, ಗಣಿತ ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜಿನನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನು (೨. ೮-೨೨). ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಹಾಗಾಗಿ ಅವನಿತ್ತುದು ಶ್ರೇಷ್ಠವೇ ಹೊರತು ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿತ್ತುದಲ್ಲ; ಆದಿಜಿನನ ಮಗ

ಭರತನು ಮಾಡಿದುದೇ ಶಾಸನ. ಅವನೇ ಜಿನನಿಳಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದವನು; ಅವನೇ ದ್ವಿಜರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನು; ದ್ವಿಜ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾರಣ, ಯಜ್ಞೋಪವೀತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ – ಇವುಗಳ ವಿವರಣೆ (೨. ೨೩–೩೩)

ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವವರೆಲ್ಲ, ಯಾವ ವರ್ಣದವರಾದರೂ, ತಪಸ್ವಿಗಳೇ; ಹೊಲೆಯನು ಶ್ರಾವಕನಾದರೆ ಮಾನ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜೈನರೆಲ್ಲ ಕುಲಜರೇ (೨. ೪೧). ಅಕ್ಷಯತೃತೀಯೆ, ನಂದೀಶ್ವರ ದೀಪಾವಳಿ ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ವ್ರತಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಸ್ವರೂಪಗಳ ವಿವರಣೆ (೨. ೪೨–೪೮); ತೀರ್ಥಂಕರನ ಮಹಿಮೆ, ಅದು ಇತರ ದೈವಗಳಿಗೆ ಇರದ ಸ್ಥಿತಿ (೨. ೫೦–೫೫) – ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯರಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವೆನೆಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮುಳುಗುಂದ, ಬಂದಣಿಕೆ, ಕೊಲ್ಲಾಪುರ, ಶ್ರೀಶೈಲ, ದಾಕ್ಷಾರಾಮ, ಪುಲಿಗೆರೆ, ಪರಿಯಳಿ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವಾಲಯಗಳು; ಅಂತೆಯೇ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗಗಳು, ಪುಲಿಗೆರೆಯ ಸ್ವಯಂಭುಲಿಂಗ, ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಬಳರಿ ಮುಂತಾದವೂ ಮತ್ತಲ್ಲಿನ ಮೂರ್ತಿಗಳೂ ಜೈನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಪರಿ ಇಲ್ಲಿದೆ (೨. ೫೦–೭೦). ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿನ ದೇವಿಯರು ಜೈನ ಶಾಸನದೇವಿಯರು, ಎಲ್ಲ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತಾಣಗಳೂ ತೀರ್ಥಂಕರರು ಮತ್ತು ಕೇವಲಿಗಳು ವಿಹರಿಸಿದ ಜಾಗಗಳು. ಜಿನನಿಗೆರಗಿ ಪಾಣಿನಿ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಬರೆದ (೨. ೭೪–೭೮). ಹೀಗೆ ಜಿನಶಾಸನವೇ ಮೂಲ, ಇದನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳುವ ದುಷ್ಟರ ಮಾತು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ ವ್ಯರ್ಥ; ಹೀಗಾಗಿಯೇ ತಾನು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಜನರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಹೇಳಿದೆ (೨. ೮೪–೮೫) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಎಲ್ಲವೂ ಜೈನಮಯ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಹೆಣಗುತ್ತಾನೆ.

ತೃತೀಯಾಧಿಕಾರ – ಆಪ್ತಾಗಮವರ್ಣನಂ:

ಜೈನಧರ್ಮದ ಆಗಮಗಳು ಜನರಿಗೆ ಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥವು; ಆದ್ದರಿಂದೇ ಅವು ಆಪ್ತಾಗಮಗಳು. ಜೈನಧರ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಆಗಮಗಳೂ ಇತರ ಮತಾಗಮಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸಾರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶ. ಜೈನಾಗಮಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಇತರ ಆಗಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯಿದೆಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿನ

ಹೋಲಿಕೆಯೇನೂ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಲ್ಲ; ಇತರವುಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವುದು, ಅಷ್ಟೆ. ಜಿನನು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅವೇ ಆಗಮಗಳು, ಅವು ಪುಣ್ಯಾವಹವಾದವು; 'ಅಹಿಂಸಾ ಲಕ್ಷಣೋ ಧರ್ಮಂ' ಎಂಬುದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜಿನನ ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಟ ತತ್ವ (೩, ೨–೪). ಕುಲಜರಿಗೆ ಒಂದು ಕುಲಹೀನರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿರ್ಮಲಧರ್ಮವಲ್ಲ, 'ಠಕ್ಕಮತ'; ಕವಡೆ ಗಾಜುಗಳು ಹೊನ್ನಿಗೆ ಸಮವೇ, ಹಾಗೆಯೇ ಕುಮತಗಳು ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಸಮವೇ, ಕುಮತಗಳು ತಮತಮಗೆ ಸಲ್ಲುವಂತಹವೇ ಹೊರತು ಜೈನಾಗಮಗಳಂತೆ ಇಡೀ ಭೂಮಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥವಲ್ಲ. (೩. ೮–೧೩). ಪಾಪದ ಮೂಲ, ಕರ್ಮದ ಬಂಧನ, ಸ್ವರ್ಗಗಳ ಬಗೆ – ಇವುಗಳು ಜೈನಾಗಮಗಳಲ್ಲಿದೆ; ಲೋಕ, ಜೀವ, ದ್ರವ್ಯಸ್ವರೂಪ, ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗ, ಲೋಕಾಲೋಕಸ್ಥಿತಿ, ಇವುಗಳನ್ನು ಜೈನಾಗಮಗಳು ತಿಳಿಯ ಹೇಳುತ್ತವೆ; ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ನೇರಾಣಿಯ ಹೊನ್ನಿನಂತೆ; ಸಂಸಾರಸಾಗರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವವರಿಗೆ ದೋಣಿಯಂತೆ ನೆರವಿಗೆ ಬರುವುದು ಜೈನಾಗಮಗಳು; ಹೊರಗೆ ಕಠಿಣವಾದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಒಳಗೆ ರುಚಿಕರವಾದ ತಿರುಳಿರುವ ತೆಂಗಿನ ಹಾಗೆ ಜೈನಾಗಮಗಳು; ಕಂಗೆಟ್ಟವನಿಗೆ ಇವು ಕೈಗನ್ನಡಿಯ ಹಾಗೆ (೩. ೨೦–೩೦).

ಜಿನನೇ ದೇವ, ಅವನು ಹೇಳಿದುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅವನು ತಾಳಿದ ತಪವೇ ನಿಜವಾದ ತಪಸ್ಸು, ಅವನ ಮಾರ್ಗವೇ ನಿಜಮಾರ್ಗ; ನರನನ್ನು ಮುಕ್ತ್ಯಂಗನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸುವ ದೂತಿಯೇ ಜಿನವಚನ; ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಜಿನಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿದ ಕುಡುಕನೂ ಶ್ರಾವಕನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ (೩. ೩೭–೩೯). ಗುರುವಚನವನ್ನು ಮೀರಲಾಗದು; ಜಿನಮಾರ್ಗವೆ ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗ; ಕುಮತದಿಂದ ಜಡನಾದವನಿಗೆ ಜಿನವಾಕ್ಯವು ಅಮೃತದಂತೆ ಚೈತನ್ಯದಾಯಿ; ಜೈನಾಗಮಗಳು ಸೂರ್ಯಕಿರಣಗಳಂತೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಕತ್ತಲನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವಂಥದು; ಜೈನಾಗಮವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವನು ನಿರ್ಮಲ ಮನಸ್ಸಿನವನಾಗುತ್ತಾನೆ; ದನದಂತಹವನೂ ಜೈನಾಗಮಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಪಂಡಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಆದರಿಂದ ಪಾಪವು ಹರಿಯುತ್ತದೆ; ಕಾಮಾತುರ, ಸಿತಗ, ಮೂರ್ಖ, ಜಗಳಗಂಟರೂ ಜಿನಾಗಮನದಿಂದ ಸಜ್ಜನರಾಗುತ್ತಾರೆ (೩. ೫೩–೫೮).

ಜ್ವರಪೀಡಿತನಿಗೆ ಹಾಲು ರುಚಿಸದ ಹಾಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ (ನಿಜವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಂಬದಿರುವುದು, ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತ, ಏಕಾಂತ, ವಿನಯ, ಸಂಶಯ, ಅಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಐದು ಬಗೆ)ದವನಿಗೆ ಜೈನಾಗಮಗಳು ರುಚಿಸವು; ಮೂಢರು ಕುಮತಗಳನ್ನು ನಂಬಿ ವಿವೇಚನಾರಹಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ; ಪರಮತಗಳ

ಯುಕ್ತಿಸಹವಾದ ಓದುಗಳು ಕೆಲವಿರಬಹುದಾದರೂ ಅವು ಜೈನಮತ ಶಿಖರದೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಬಾರವು; ಜೈನಾಗಮವೆಂಬ ಅಮೃತಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಬಯಸಿದ್ದು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ; ಅನ್ಯಮತಗಳ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹುಸಿಯಿಂದ ದಿಟವನ್ನೂ, ಅಸದಾಚಾರದಿಂದ ಪುಣ್ಯವನ್ನೂ, ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನೂ, ಒಡಿಸುತ್ತವೆ; ಸಂಸಾರಸಾಗರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವವನು ಅನ್ಯಮತ ಎಂಬ ಹಾವನ್ನೇ ತೆಪ್ಪವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ (೩. ೬೪–೭೭).

ಜೈನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆವವನಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳು ಸವೆಯುತ್ತವೆ; ಉಳಿದ ಮತಾಗಮಗಳಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆದಿಬ್ರಹ್ಮನು ಹೇಳಿದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು; ಜಿನಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಕುಮತಗಳು ಸಮಾನ ಎನ್ನಲಾಗದು; ಕಲ್ಲು ಮಾಣಿಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮಬಾರದಂತೆ ಪರಮತದ ಪುರಾಣವು ಜೈನಮತದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮಬಾರದು; ಗಿಡಮರಗಳ ಹಾಲು ಹಾಲಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಮತಗಳು; ಸಾರಾಸಾರ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಜನರು ಜೈನಮತವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು; ಜೈನಪುರಾಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು (೩, ೮೬–೯೫). "ಅನುಪಮಜಿನವಚನ ರಸಾಯನಸೇವನೆ ಜನನಮರಣದುಃಖಾಪಹರಂ । ಮನುಜಂಗೆಂದದನಿಶಂ ಮನಸ್ವಿಗಳ್ ನಿಯಮದಿಂದೆ ಸೇವಿಸುತ್ತಿಪ್ಪರ್" (೩. ೯೬). ಹೀಗೆ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗಗಳ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆಯೇ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತ ಜೈನಮಾರ್ಗವೇ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ವಾದಸರಣಿ ಇಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ಎಂಥವರಿಗಾದರೂ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಚತುರ್ಥಾಧಿಕಾರ – ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ:

ಜೈನಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ನಿಷ್ಠೆ ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಜೈನರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, ಅವರ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಮತವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿವಿಧ ಕಲ್ಮಶಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜೈನರೂ ಪರಿಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ಹಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ಜಿನಸಮಯಿಗಳೋರೊರ್ಬರೆ ಮನುಷ್ಯಲೋಕದೊಳೆ ದೇವರಿರ್ಪಂತಿರ್ಪರ್" ಎನ್ನವುದಲ್ಲದೆ, "ದೀವಳಿಗೆಯ ಕಟ್‌ತಲೆಯೊಳ್ ದೀಪಿಗೆಗಳ್ ಬೆಳಪ ತೆಜದೆ ಕಲಿಕಾಲದೆ ಮಿಥ್ಯಾವಿಳಾಸಿತವೆನೆ ಸಂದ ಜನಾವಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರ್ಪರ್

ಭವ್ಯರ್" ಎಂದು ಜೈನರು ಧರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುವವರೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬೀಗುತ್ತಾನೆ (೪, ೨-೩). ಒಂದು ರತ್ನ ದೊರೆತರೇ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಸುಖವೊದಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ರತ್ನತ್ರಯವನ್ನು (ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನ, ಸಮ್ಯಕ್‌ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್‌ಚಾರಿತ್ರಗಳು) ಪಡೆದವನು ಯತ್ನವಿಲ್ಲದೇ ಸುಖಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ; (೪.೧೨); ಆನೆಯು ಎಷ್ಟೇ ಕುಳ್ಳೆಂದರೂ ಮಿಕ್ಕ ಮೃಗಗಳಿಗಿಂತ ಎತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅಂತೆಯೇ ಎಷ್ಟೇ ಹೀನನಾದರೂ ಜೈನನು ಇತರ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲು (೪. ೩೬) ಎಂಬಂತಹ ವಾಸ್ತವದೂರ ಅಭಿಮಾನವೂ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜೈನನ ದಾನಗುಣವನ್ನಂತೂ ಬಣ್ಣಿಸಲಳವಲ್ಲ. ಎಳೆಯ ಕರುಗಳನ್ನು ಹಸುಗಳು ಹೇಗೆ ಮುದ್ದುಗರೆಯುತ್ತವೋ ಹಾಗೆ ಜೈನನು ಭವ್ಯರನ್ನು ವಾತ್ಸಲ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ; ಭವ್ಯರು ಬಂದಾಗ ತನಗೆ ನಿಧಿ ದೊರಕಿದಂತೆ, ತನ್ನ ಮನೋರಥ ನೆರವೇರಿದಂತೆ, ತಾನು ಕೃತಾರ್ಥನಾದಂತೆ ಜೈನನು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ (೪. ೪೬-೪೭). ಬಡವನೊಬ್ಬ ಮಾಣಿಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡರೆ ಬಾಗುವ ಹಾಗೆ ಜೈನನು ಜಿನಸಮಯಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಸಂತಸಪಡುತ್ತಾನೆ; ಜಿನಸಮಯಿಗಳು ಬಂದಾಗ ನಿರ್ಧನನಾದ ಜೈನನು ಕೂಡ ತನ್ನನ್ನು ಒತ್ತೆಯಿಟ್ಟಾದರೂ ಉಪಚರಿಸುವಷ್ಟು ಉತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತಾನೆ; ಜಿನಸಮಯಿಯು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಜೈನನು ಕೈಮುಗಿದು, 'ಬನ್ನಿ', 'ಕುಳ್ಳಿರಿ', 'ಏನಪ್ಪಣೆ' ಎಂದು ವಿನಯದಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ (೪. ೫೦-೫೪). ಆದರೆ ಬಡವನು ಬಂದರೆ ಅನಾದರದಿಂದ ಕಂಡು, ಸಿರಿವಂತನು ಬರಲು ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ನೀಡುವವನು ಜೈನನಲ್ಲ; ಗುಣಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಬಡವನನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಸದೆ, ಮಹಾಮೂರ್ಖನಾದ ಸಿರಿವಂತರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಮುಂದಾಗುವವನು ಸಾರವಂತನಲ್ಲ (೪. ೫೬-೫೮).

ಜೈನನೆ ತನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಬಂಧು ಬಳಗ ಬೇರಾರೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವವನೇ ನಿಜವಾದ ಜೈನ; ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾದ ಜೈನನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವವನೇ ಜೈನ (೪. ೫೯-೬೧). ತನಗೋ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೋ ರೋಗ ಬಂದರೆ ಔಷಧ ಕೊಡಿಸುವಂತೆ ಜಿನಸಮಯಿಗೆ ರೋಗ ಬಂದಾಗ ಮದ್ದು ಮಾಡುವವನು ಆ ಕ್ಷಣವೆ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ (೪. ೬೪). ಜೈನನಾದವನಿಗೆ ಕೀರ್ತಿ ಓರಿಮೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ; ಆದರೆ ಇತರ ಸಮಯಿಗಳವರಿಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (೪. ೭೧). ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾತೇನು? ಜೈನನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಕು ಕಳ್ಳನೂ ಕೂಡ ಪ್ರೀತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಅವನಿಗೆ ಅನ್ನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ಜೈನಮತವು ಇಷ್ಟು ಸತ್ವಭರಿತವಾದುದು (೪. ೭೫).

ಜೈನನಂತೆ ಸಿರಿವಂತರಾದ ಮಾಹೇಶ್ವರರೂ ವೈಷ್ಣವರೂ ತಮ್ಮ ಮತದ ಬಡವರ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಯೇ? (೪. ೮೦). ಒಟ್ಟಾರೆ, ಜಿನಧರ್ಮವು ಭುವನಸೇವ್ಯವಾದುದು, ಆಚಾರಸಾರವಾದುದು, ಜಗಜ್ಜನಕವಾದುದು, ದೇವೇಂದ್ರ ನಾಗೇಂದ್ರ ದೈತ್ಯೇಂದ್ರ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಂಬಿ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸುವವನು ಭವ್ಯ, ಲೋಕೋತ್ತಮ (೪. ೯೦).

ಮತಿವಂತನಾದವನು ದೇವಮೂಢತೆ ಪಾಷಂಡಿಮೂಢತೆ ಲೌಕಿಕಮೂಢತೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಾಶ್ವತ ಸೌಖ್ಯವನ್ನು ತರುವ ಸನ್ನಡತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಬದುಕುವವನೇ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ (೪. ೯೬); ಜ್ಞಾನ ಐಶ್ವರ್ಯ ಆಜ್ಞೆ ತಪಸ್ಸು ಜಾತಿ ಕುಲ ಸುರೂಪು ಬಲ ಎಂಬಿವು ಅಷ್ಟಮದಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸನ್ಮತಿಯಿಂದ ಬಿಟ್ಟು ಶಾಶ್ವತಸುಖಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವವನೇ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ (೪. ೧೧೮); ದೋಷವನ್ನು ಗೆದ್ದು, ಎಂಟುಮದಗಳನ್ನು ತೊರೆದು, ದುಃಖಾವಾಸಗಳಾದ ಷಡಾಯತನ (ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು) ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೂರು ಮೂಢಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಮತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಲೋಕಸ್ತುತ್ಯವಾದ ಅರ್ಹತವ್ರತದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವನೇ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವರತ್ನಾಕರ (೪.೧೫೪). ಹೀಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಜೈನನಾದವನು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಪಂಚಮಾಧಿಕಾರ – ಪಂಚಾಣುವ್ರತವರ್ಣನಂ:

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಶ್ರಾವಕರು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಪಂಚಾಣುವ್ರತಗಳ (ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ, ಅಪರಿಗ್ರಹ) ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ; ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕದೆ ಪರಮತವಿಡಂಬನೆಗೂ ಕೊಂಚ ವಿರಾಮ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಅಣುವ್ರತಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಅಹಿಂಸೆ. ಇದು ಜೈನಧರ್ಮದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುಮೆಯೂ ಆಗಿದೆ. 'ಅಹಿಂಸಾ ಪರಮೋ ಧರ್ಮಃ' ಎಂಬುದು ಅದರ ಪ್ರಾಣಮಂತ್ರ; "ಕೊಲ್ಲದುದೆ ಅರಂ" ಎಂಬುದು ಪಂಪನ ಮಾತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಣುವ್ರತಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನ. ಮನವಚನಕಾಯಗಳಿಂದ ಜೀವನಿಕಾಯುವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಜೈನನ ಹೊರತು ಬೇರೆಯವರು ಅರಿಯರು; ಹೀಗಾಗಿ ಜೈನನಿಗಿಂತ ದಯಾಪರರಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? (೫.೩). ನಡೆಯುವಾಗ ಜೀವಹಿಂಸೆ ಆಗದಂತೆ ಜೈನನು ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುತ್ತಾನೆ; ಜೈನನು ಗುಡಿಸುವಾಗ ಸಾರಿಸುವಾಗ ಕುಟ್ಟುವಾಗ ಹುಡುಕಿ ಜೀವಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ; ಯಾವ ಯಾವ

ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೋ ಆ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನನು ಜೀವರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (೫. ೭-೯). ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿದರೆ ಘೋರ ಪಾತಕವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೈನನು ಹೆದರುತ್ತಾನೆ; ಇತರರು ತಮ್ಮ ಲಾಲಸೆಗಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಕೋಳಿ ಟಗರುಗಾಳಗಳನ್ನು ಜೈನರು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಾರೆ; ಕುಡುಗೋಲು ಕೂರಿಗೆ ಕೊಡಲಿ ಕುರುಂಜಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ಹಿಂಸೆಗೈಯಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೈನನು ಎರವಲು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ; ರೋಗನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಅನ್ಯರು ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಜೈನರು ತಮಗೆಂತಹ ಕುತ್ತು ಬಂದರೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾರರು; ಎಲ್ಲ ಜೀವಗಳನ್ನು ಜೈನನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ (೫. ೧೪-೧೯). "ದಯೆಯಿಂದಮಿನ್ನತಃಪರಮುಂಟೇ?" (೫. ೨೭)

ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವರ ಮನಸ್ಸು ಗುಣಗಳು ಹಾಳಾಗುವುದು; ಹುಸಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಪಾತಕಗಳ ಮೂಲ; ಪರತ್ರೆಗೆ ಹಿತವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಜೈನರು ನುಡಿಯುವರೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಅಲ್ಲ; ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೆಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಔಷಧವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ತಿನ್ನಿಸುವಂತೆ ಜೈನರು ಆಡುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ತುಂಬಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ; 'ನಾಸ್ತಿ ಸತ್ಯಾತ್ಪರಂ ತಪಂ' ಎಂಬುದು ಜೈನರ ನಂಬಿಕೆ (೫. ೨೯-೩೯). ಹೆರರು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಹಣವನ್ನು ಜೈನರು ಮರೆತಾದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರರು; ಕಳ್ಳರ ನಂಟಸ್ತನ, ಕಳ್ಳರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹಣಗಳಿಕೆ, ಕಳ್ಳರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡುವುದು ಅಸ್ತೇಯದ ಹಾನಿ ಎಂದವರ ಭಾವನೆ; ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು, ಚಿನ್ನದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು, ಉಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣನ್ನು ಜೈನನು ಬೆರೆಸಲಾರ; ಇತರರ ಒಡವೆಯನ್ನು ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವಂಥವರ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತೇಯವು ನೆಲಸುತ್ತದೆಯೇ? (೫. ೪೭). ಜಾರೆಯರು ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ವಂಚಿಸಿ ಸಂಕೇತಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅನ್ಯಪುರುಷರನ್ನು ನೆರೆಯುತ್ತಾರೆ; ಹೀಗೆ ಸೇರುವ ಪುರುಷರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಮಾವ ಇತ್ಯಾದಿ ಸುಳ್ಳು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ವಂಚಿಸುತ್ತಾರೆ (೫. ೪೯-೫೦). ಕೊಟ್ಟಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮರಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಜಾರೆಯರೊಡನೆ ಹೊರಳಾಡುವವರು ಓಗೆಯೇ ನರಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡುತ್ತಾರೆ; ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ನೆರೆಯುವವರಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ದುರುಳರು ಆಸೆಪಡುತ್ತಾರೆ' (೫. ೫೭-೫೮). ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಸೇರುವುದನ್ನು ಅವಳ ಗಂಡ ತಿಳಿದರೆ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ, ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ರಾಜ ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಕಂಡವರು ಓಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ, ಇಹಪರಗಳಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟವನ್ನು ತರುವ ಕಾರಣ ಪರಸತಿಸಂಗ ಕಷ್ಟಕರ (೫. ೬೨). ಪರವಧುಗೆ ಆಸೆಪಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ಸೇರಿ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಕತ್ತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಇರಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆಯೇ ಸರಿ (೫. ೬೬). ಆದರೆ ಜೈನನು ಪರಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ಗುರು ದೆಯ್ವ ತನ್ನ

ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ; ಅನ್ಯವನಿತೆಯರನ್ನು ಭೋಗಿಸುವುದು ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ಜೈನನು ಅದರಿಂದ ದೂರವಿರುತ್ತಾನೆ; ಕುಲವಧುವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಕುಲಟೆಯರಲ್ಲಿ ನೆರೆಯುವವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದಾಯಿಯಾದ ಸನ್ನಡತೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಶಿ. ೬೮).

ಧನಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವವನು ದುರ್ಗತಿಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ; 'ಅತಿಮೋಹಂ ಗತಿಗೆಡಿಸುಗುಂ' ಎಂಬುದು ಜೈನವಚನ (ಶಿ. ೮೧), ಹಣವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿದರೂ ಮೋಹವು ಅಷ್ಟಷ್ಟೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ; ಎಷ್ಟು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಸುಖಸಂತುಷ್ಟರಾಗಿ ಜೈನರು ಬದುಕುವಂತೆ ಇತರರು ಬದುಕಬಲ್ಲರೇ; ಇತರರ ಸಿರಿಗೆ ಆಶೆಪಡುವುದು ಪತನಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಎಂದು ನಿಜವಾದ ಜೈನ ಅದಕ್ಕೆ ಆಸೆಪಡಲಾರ (ಶಿ. ೮೬–೮೭). ಮಕ್ಕಳು ಜಿನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಜೈನನು ತನ್ನ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಇತರ ಜೈನರಿಗಾಗಿ ವೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ; ವ್ರತಹೀನ ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳನ್ನು ತನ್ನವರೆಂದು ಬಗೆಯದೆ ಕೇವಲ ಸೇವಕರಿಗಿಡುವಂತೆ ಜೈನನು ಕೂಳಿಡುತ್ತಾನೆ (ಶಿ. ೮೯–೯೦).

ನಿರ್ಮಲ(ಜೈನ)ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಲ್ಲುಮರಗಳನ್ನು ದೈವವೆಂದು ಪೂಜಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದ ಧರ್ಮವು ಬೆಳಗದು; ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಹಸಿದವರಿಗೆ ಅನ್ನವಿಡಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮಹಳದಲ್ಲಲ್ಲ; ಕೆಲವು ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಾಯಿಲೆಯಾದರೆ ಬಳರಿಯರಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಶಾಸನದೇವತೆಯರಿಗೆ ಒಂದು ಹೂವನ್ನೂ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ; ಗುರುಗಳಿಗೆ ನೀಡದೆ ಕಂಡವರಾರಿಗೋ ಕೆಲವರು ಕಾಣಿಕೆಯೀಯುತ್ತಾರೆ; ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಸೇವೆಗೆಯ್ಯದೆ ಯಾರೋ ವಿಧವೆಯನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ (ಶಿ. ೯೨–೧೦೪). ಹೀಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಲ್ಲದವರನ್ನು ತೊರೆದು ತನ್ನ ಧನವನ್ನು ಧನಿಕನು ಅರಿತವರಿಗೀಯಬೇಕು (ಶಿ. ೧೧೭). ಉತ್ತಮ ಜೈನನು ಜಿನನನ್ನು ನಂಬುವ, ಜಿನಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ, ಜಿನಧರ್ಮಿಯನಿಗೆ ದಾನವೀಯುವವನನ್ನು ಸುಪುತ್ರನೆಂದು ಬಗೆಯಬೇಕು; ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ದೇವತಾರಾಧನೆಯ ಬಗೆ, ಸದ್ಗುಣಗಳು, ಸತ್ಪಾತ್ರದಾನ – ಇವುಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕು; ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಆಯುಧಗಳ ಬಳಕೆಯ ಕೌಶಲವನ್ನು ಮಕ್ಕಳು ನೋಡುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು (ಶಿ. ೧೨೦–೧೨೩).

ಒಕ್ಕಲಿಗನಾಗಲೀ ಪಂಚಮನಾಗಲೀ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದವನನ್ನು ಜೈನನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾನೆ (ಶಿ. ೧೪೦). ರತ್ನತ್ರಯವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಜೈನನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಿಂದ ಬಂದವೇನು? ದೇಹ ಆಸ್ತಿಗಳು ತನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಜೈನನು ನಿಸ್ಸಂಗನಾಗಿ

ಭಾವಿಸಬೇಕು (೫. ೧೫೨). ಜೈನಧರ್ಮನಿರತರಾದವರು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳರು, ಇತರರ ಒಡವೆಗೆ ಆಸೆಪಡರು, ಅನ್ಯವಧುಗಳನ್ನು ಮೋಹಿಸರು, ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಹಿಂಸೆಗೈಯರು. ಈ ಐದು ವ್ರತಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವವನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಯೇ ವಿನಾ ಹಾಗೆ ನಡೆಯದವನಲ್ಲ (೫. ೧೫೭).

ಷಷ್ಠಾಧಿಕಾರ – ಸಚ್ಚರಿತ್ರವರ್ಣನಂ:

ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಜೈನಶ್ರಾವಕರು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. “ನುಡಿ ಪುಸಿಯೊಳ್ ಪೊದಟ್ದಿರದು ದಾನದ ಪೊಂಪುಟಿ ಲೋಭದಾಸೆಯೊಳ್ ತೊಡರದು ಶೌಚದೇಳ್ಗೆ ಪಟಿಯೊಳ್ ಕೆಳೆಗೊಳ್ಳದು ಕೀರ್ತಿ ಕಲ್ಮಷಕ್ಕೆಡೆಗುಡದೊಳ್ಪು ಬಂಜೆಯೆನೆ ಸಂದಿರದುನ್ನತಿ ಹೀನವೃತ್ತಿಯಂ ಗೆಡೆಗೊಳಲೆಂತುಮೊಲ್ಲದೆನೆ ಬಣ್ಣಿಸಲಾರ್ ಗಳ ಭವ್ಯಕೋಟಿಯಂ” (ದಾನದ ಹಿರಿಮೆಯು ಹುಸಿ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಶೋಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಶೌಚದ ಮೇಲ್ಮೆಯು ಲೋಭದ ಆಸೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಕೀರ್ತಿಯು ನಿಂದೆಯೊಡನೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಒಳ್ಳೆಯತನವು ಕಲ್ಮಷಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೀಯುವುದಿಲ್ಲ; ಉನ್ನತಿಯು ಹೀನ ನಡವಳಿಕೆಯೊಡನೆ ಎಂದಿಗೂ ಸೇರದು – ಅಂತಹ ಭವ್ಯರನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲು ಯಾರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ? – ೬. ೨). ಹಗಲು ಹೊತ್ತು ಕಾಣಿಸುವ ಹುಳುಗಳು ರಾತ್ರಿ ಕಾಣಿಸವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರಾವಕರು ರಾತ್ರಿ ಊಟ ಮಾಡಬಾರದು; ಹೀಗಾಗಿ ಸೂರ್ಯಾಸ್ತಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಊಟ ಮುಗಿಸಬೇಕು; ಮಾಂಸ ಮದ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಬಸುರಿ ಅತ್ತಿ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನೂ, ಗಿಣ್ಣನ್ನೂ, ಬಿಲ್ವಫಲವನ್ನೂ, ಒಣಗಿದ ಹೂ, ಹಾಲು, ಭೂಮಿಯೊಳಗಿನ ಗೆಡ್ಡೆಗಳನ್ನೂ ಬಳ್ಳಿ – ಇವುಗಳನ್ನೂ, ಶ್ರಾವಕನು ತಿನ್ನಬಾರದು (೬. ೫–೮). ಬುದ್ದಲಿಗಳ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯಬಾರದು, ಚರ್ಮದ ಚೀಲದಲ್ಲಿನ ತುಪ್ಪವನ್ನೂ ಸೇವಿಸಬಾರದು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಸತ್ತ ಹಸುವಿನ ಚರ್ಮದಿಂದ ಬುದ್ದಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ (೬. ೧೨–೧೭). ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯರು ಪುರಾಣವನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಕೇಳಿದರೂ ಅದರಂತೆ ಆಚರಿಸುವವರಲ್ಲ, ಜೈನಧರ್ಮೀಯರು ಅಂತಹವರಲ್ಲ; ಗುರುವಾಕ್ಯದಂತೆ ನಡೆದವರ ಪಾಪವು ಉರಿಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಅರಗಿನಂತೆ ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ; ಜೈನರು ಪುದ್ಗಲ (ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ಪರ್ಶ, ಗಂಧ, ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಜೀವಸತ್ವ)ವನ್ನು ಬಯಸುವವರಲ್ಲ; ಜೈನರು ವೇಶ್ಯೆಯರ ಜೊತೆ ಕೆಳೆಗೊಳ್ಳುವವರಲ್ಲ; ಸೂಳೆಗೆ ಮರುಳಾಗುವವನು ನಾಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಾನೆ (೬. ೨೪–೪೨); ಜಿನಗಂಧೋದಕ, ಜಿನನ ನಿರ್ಮಾಲ್ಯ

ಇವುಗಳಿಂದ ದೇಹವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಂಡವನೇ ಸುಂದರಪುರುಷ; ಜೀವನವು ಕಿರಿದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕು; ನಿರ್ಮಲ ಜೈನಾಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದವನು ನಿರ್ವಾಣಪದವಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ; ಉತ್ತಮ ಬದುಕನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಜಿನೇಂದ್ರವಚನವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು; ಮುನಿಗಳ ಮಾತು, ಜಿನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದವರ ಪುಣ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು; ಜಿನನನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತ, ಜಿನಚರಿತೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತ ಅನಂತ ಸುಖಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕು; ರತ್ನತ್ರಯ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಅನಂತಸೌಖ್ಯ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ; ರತ್ನತ್ರಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವನು ನಿಜವಾದ ಭಾಗ್ಯವಂತ (೬. ೪೫–೬೬). ಜೈನನ ಕಣ್ಣು ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ; ತರ್ಕಸಮಯಗಳಿಗೆ ಮರುಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಪಟ ವಂಚನೆ ಅಸತ್ಯ ಎಂಬ ಕಳಂಕವಿಲ್ಲದ ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಬಾಳುವುದನ್ನು ಜೈನರು ಬಲ್ಲರು; ಜೈನರು ಸಂಪಾದಿಸಿದುದನ್ನು ಬಚ್ಚಿಡದೆ ಜೈನಪೂಜೆಗೆ ದಾನಕ್ಕೆ ವೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ (೬. ೭೪–೮೨). ಜೈನರಲ್ಲದವರ ಬದುಕು ದೂರದ ಬೆಟ್ಟ ನುಣ್ಣಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಸಾರತರವಾಗಿರದು; ಜೈನರಲ್ಲದವರು ಎಷ್ಟೇ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಜೈನರಿಗೆ ಸಮವಾಗಲಾರರು, ಸಂಸ್ಕಾರವಶಕ್ಕೊಳಗಾದ ಹಿತ್ತಾಳೆ ಎಂದಿಗೂ ಹೊನ್ನಾಗಲಾರದು (೬. ೮೩–೮೭). ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಉಣ್ಣುತ್ತಾನೆ, ಮಿಕ್ಕವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟಮಾಡಬಾರದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಇತರ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅವರಿಕ್ಕಿದ ಊಟವನ್ನೇಕೆ ಸೇವಿಸಬಾರದು? (೬. ೯೧–೯೬). ಜೈನರು ನಿರ್ಮಲವಾದ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸೋಸಿದ ನೀರನ್ನೇ ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ; ಕಾಯಿಪಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಸೋದಿಸಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಆಹಾರದಾನ ಮಾಡುವವನ ಮನೆ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ (೬. ೯೮–೧೦೨). ಜೈನರಲ್ಲದ ಮೂಢರು ನನ್ನ ನಂಟರು, ನನ್ನ ಸೋದರರು, ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು, ನನ್ನ ಧಾನ್ಯ, ನನ್ನ ಆಭರಣ, ನನ್ನ ಮನೆ, ನನ್ನ ಹೊಲ, ನನ್ನ ಹಣ ಎಂದು ಹಲುಬುತ್ತಾರೆ; ಅಂಥವರಿಗೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಮೋಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಅದನ್ನು ತೊರೆದವನು ತತ್ತ್ವವಿದ; ಧರ್ಮರಹಿತ ಜೀವಗಳು ಹಿರಿದು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ; ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಜಿನನಲ್ಲಿ ಮನವನ್ನು ನಟ್ಟು ಸಾಯುವವನು ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯ, ಶೌಚ, ಪರಹಿತ, ಔದಾರ್ಯ, ಹಿರಿಮೆ, ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ, ನಿರ್ಮಲಜ್ಞಾನ, ಜಿನಾರಾಧನೆಗಳಿಂದ ಶಾಂತಾತ್ಮರಾದ ಭವ್ಯರಿಗೆ ಇತರರು ಹೋಲಿಕೆಯೇ? (೬. ೧೧೦–೧೧೮).

ಸಪ್ತಮಾಧಿಕಾರ – ತಪೋಧನಸ್ವರೂಪಕಥನಂ:

ಈ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಜೈನಯತಿಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಶಿಷ್ಯವಾತ್ಸಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮನದುಂಬಿ ಹೊಗಳುತ್ತದೆ; ಅಂತೆಯೇ ಅನ್ಯಸಮಯಗಳ ಯತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಡಂಬನೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿದೆ. ಮಳೆ ಗಾಳಿ ಪ್ರವಾಹ ಗುಡುಗು ಸಿಡಿಲುಗಳಿಗೆದುರಾಗಿ ಜೈನಮುನಿಯಂತೆ ಮಿಕ್ಕವರಾರು ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲರು? (೭. ೪). ಕೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ದೇಹದ ಕೊಳೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮಲಗಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹುಂಜದಂತೆ ಜಾಗರವಿರುವ, ಒಂದೆ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಮಲಗುವ, ರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತೂ ಪ್ರತಿಮೆ ನಿಲ್ಲುವವರು ಜೈನಮುನಿಗಳು; ತೋಳುಗಳನ್ನು ಬೀಸದೆ, ನಡೆಯುವಾಗ ಜೀವಾಳಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದಯೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಜೈನಮುನಿಗಳು; ಇತರ ಸಮಯಗಳ ಯತಿಗಳು ತಾವೇ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಇತರರಿಂದ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಜಿನಮುನಿಗಳು ಇದಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡುವವರಲ್ಲ; ಇತರ ವ್ರತಿಗಳು ಬಾಯಿ ಚಪ್ಪರಿಸಿಕೊಂಡು ರುಚಿರುಚಿಯಾದ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನುಣ್ಣುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಜಿನಮುನಿಗಳು ರುಚಿಯ ಕಡೆ ಗಮನವನ್ನೇ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ; ಇತರ ಮುನಿಗಳು ದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಜಿನಮುನಿಗಳಿಗೆ ಬೇಡುವ ಪರಿಪಾಟವಿಲ್ಲ (೭. ೯–೧೬). ಹುಲಿಯಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಜಿಂಕೆ ಸುಳಿಯದ ಹಾಗೆ ನಿಶ್ಚಲ ಜೈನತಪಸ್ವಿಯಿರುವೆಡೆ ಪಾಪವು ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಬಾರದ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಜೈನತಪಸ್ವಿಗಳು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ಈ ಋಷಿಗಳು ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾದರೂ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಏನು ಕೇಳಿದರೂ ಜೈನಮುನಿಗಳು ಬೇಸರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಜೈನಮುನಿಗಳು ಹೊಲೆಯನಿಗೂ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅರಿವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ; ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಜಿನಮುನಿಗಳು ಅಹಿಂಸಾದಿ ವ್ರತಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾರೆ (೭. ೨೨–೩೨). ಜೈನಮುನಿಗಳಂತೆ ಇತರ ಮುನಿಗಳು ಪ್ರೀತಿಯಿನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರರು, ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಲಾರರು, ದಯೆಯಿಂದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹೇಳಲಾರರು; ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಮುನಿಗಳೆದುರು ಕುಳಿತು ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಶುಭಪರಿಣಾಮವಾಗುವುದು ಖಚಿತ; ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ ಜಪ ತಪ ಸಮಾಧಿಗಳು ಅಗತ್ಯ, ನಿಷ್ಕಪಟತೆಯಿಂದ ಜಿನಮುನಿಗಳ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಇವೆಲ್ಲ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ; ಪಾಪಸಂಕುಲದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಲ್ಲಿನ ದೋಣಿಯಂತಹ ಇತರ ಮುನಿಗಳು ಜೈನಮುನಿಗಳಂತೆ ಭವಸಾಗರವನ್ನು ದಾಟಿಸಬಲ್ಲರೇ? (೭. ೩೩–೪೩). "ಜಳನಿಧಿ ಮೇರೆಯಂ ಮಿಗದೆ ನಿಂದುದು ಧಾರಿಣಿ ಧಾನ್ಯವರ್ಗಮಂ ಬೆಳೆವುದು ಸತ್ಯಶೌಚಸುಚರಿತ್ರದೊಳೊಂದಿದುದೀ ಜಗಜ್ಜನಂ ಬೆಳಗಿದುದೆಯ್ದೆ

ಧರ್ಮದಳವುತ್ತಮಮಾದುದು ದಾನದೇೞ್ಗೆಗೆ ನಿರ್ಮಳಗುಣಜೈನಯೋಗಿಗಳ ನಿಶ್ಚಳವೀರತಪಃಪ್ರಭಾವದಿಂ" (೭. ೪೪) (ಜಿನಮುನಿಗಳ ನಿರ್ಮಲವಾದ ತಪ್ಸಿನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಸಮುದ್ರವು ಮೇರೆ ಮೀರದೆ ನಿಂತಿದೆ, ಭೂಮಿ ಬೆಳೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದೆ, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜನರು ಸತ್ಯಶೌಚಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ, ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ, ದಾನಗುಣ ವೃದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ). ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ದಯೆ, ಜಿನನ ಪಾದಕಮಲಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಕೆಟ್ಟತನದಲ್ಲಿ ಭಯ, ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ, ಆಪ್ತಾಗಮತತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪುಣ್ಯಾತ್ಮರಾದ ಜಿನಮುನಿಗಳನ್ನು ಯಾರು ತಾನೆ ಕೊಂಡಾಡುವುದಿಲ್ಲ? (೭. ೪೫). ಇವು ಒಳ್ಳೆಯ ಯತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆಯಾಯಿತು; ಇನ್ನು ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಮನೋಭಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: ಯಾವುದು ಹೇಯ ಯಾವುದು ಉಪಾದೇಯ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳದವನನ್ನು ಯತಿ ಎನ್ನಲಾಗದು; ಉತ್ತಮ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಯತಿಯು ಬರೀ ಪುಸ್ತಕದಂತೆ, ಅಷ್ಟೆ; ಹೇಯದಲ್ಲಿ ಒಲವು, ಉಪಾದೇಯದಲ್ಲಿ ಅನಾಸಕ್ತಿಯ ಯತಿಗೆ ದಾನ ಮಾಡುವುದು ಹುಲಿಗೆ ಹಾಲೆರೆದಂತೆಯೇ ಸರಿ (೭. ೪೮–೫೧). ಅನಂತಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ತಪೋಧನನಾದ ಜಿನಮುನಿಗೆ ದಾನ ಮಾಡಬೇಕು (೭. ೫೮). ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಗಳಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಬುದ್ಧಿವಂತ ಶ್ರಾವಕನು ಭವ್ಯರಿಗೆ ದಾನಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ವಿಮಲಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಭವ್ಯಾವಳಿಗೆ ದಾನ ಮಾಡಬೇಕು; ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಶಾಶ್ವತಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ದಾನಿ ದಾನ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ದೇಯ (ಕೊಡುವವನು, ಕೊಡುವ ವಸ್ತು, ದಾನ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನು ಮತ್ತು ದಾನದ ಫಲ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳು) – ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು ದಾನಮಾಡಬೇಕು (೭. ೭೧).

ಅಷ್ಟಮಾಧಿಕಾರ – ಅನಾಪ್ತಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ:

ಈ ಅಧಿಕಾರವು ಇಡೀ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘವಾದುದು. ಅನ್ಯಮತ–ದೈವಗಳ ದೂಷಣೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ತನ್ನ ಹರಿತವಾದ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಹರಿಯಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿಕಾರದ ಮೊದಲರ್ಧ ಶೈವಮತವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಡಾ। ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯಿದು: "ಕವಿ ಶೈವಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಶೈವಸ್ತುತಿಗಳೂ ಶೈವಪುರಾಣಗಳೂ, ಅಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ

ಕಥನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವ ಅನೇಕ ಶಿವಲೀಲಾಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಶಿವಸ್ವರೂಪಾಕೃತಿ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಜೈನನಾಗಿದ್ದ ಅವನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗದೆ ಹೋಗಿವೆ, ಜುಗುಪ್ಸಾವಹವಾಗಿ ಕಂಡಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಸ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮರಳಿದ ಮೇಲೆ ಅವನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಅಪಹಾಸ್ಯಮಾಡಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಮಾನವತೆಯ ಮಟ್ಟದಿಂದ ದೈವತ್ವದ ಘಟ್ಟವೇರಿದ ಜಿನನ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆಯೇ ಶಿವನ ಬದುಕನ್ನು ಕೂಡ ನೋಡಹೊರಟಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯ ದುರಂತ" (**'ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ-ವೃತ್ತವಿಲಾಸ ಸಂಪುಟ'**, ೨೦೦೯, ಪೀಠಿಕೆ, ಪು: xxxiii). ಜಗತ್ತು ಅಗ್ನಿಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಉರಿಯುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಗಳು ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರನ್ನು ಕೊಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಹೊರಟಾಗ ಈಶ್ವರನು 'ಉರಿಲಿಂಗ'ವಾದ, ಹೀಗೆ ಲೋಕತ್ರಯವೇ ಉರಿಯುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿಷ್ಣುಗಳು ಎಲ್ಲಿದ್ದರು? (೮. ೩-೪). "ದೇವನ ಮಂಡೆಯೊಳಿಕ್ಕಿದ ಪೂವಂ ಮುಟ್ಟಿದೊಡೆ ಮೀವರೆಂದೊಡೆ ಪೊಲ್ಲೆಂದಾವೇಕೆಂದಪೆಮಾಪ್ತಂ ಪಾವನಮಲ್ಲೆಂದು ಸಾಱುತಿರ್ಪರ್ ಶೈವರ್" (ದೇವರ ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಮಾಲ್ಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಶೈವರ ನಂಬಿಕೆ; ಅವರ ದೇವರು ಮೈಲಿಗೆ ಎಂದು ನಾವೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು, ಅವರೇ ಈ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲ!) (೮ ೧೬). ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ತೋರಿದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೌಖ್ಯವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು, ಆದರೆ ಜಿನನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ನೋಡಲು ಕಣ್ಣು, ಕೇಳಲು ಕಿವಿ, ನುಡಿಯಲು ಬಾಯಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಅಂಗವಿಹೀನನಾದ ಶಿವ ಹೇಗೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ! ರುಂಡಮಾಲಾಧಾರಿ, ಚರ್ಮಾಂಬರಧಾರಿ, ಕಪಾಲಿ, ಶ್ಮಶಾನವಾಸಿಯಾದ ಶಿವ ಊರ ಹೊರಗಾದವನು, ಅಂತಹವನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವನು ಅನಾಪ್ತ; ಅಮಂಗಳಕರನಾದವನನ್ನು ತಿಳಿಯದವರು ಆಪ್ತನೆಂಬಂತೆ ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾರೆ; ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂಬುದನ್ನು ಪಡೆಯದ ಶಿವವನ್ನು ಹೊಗಳುವುದೇ? (೮. ೨೩-೬೦). ನಿರ್ಮಲನಾದವನು ಚರ್ಮವನ್ನು ಉಡಲಾರ, ಶೌಚಿಯಾದವನು ಒಣಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಊಟಮಾಡಲಾರ, ಧರ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡುವವನು ದುರ್ಮನನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಹೀಗಾಗಿ ರುದ್ರ ಆಪ್ತನಲ್ಲ; ದಯೆ ಧರ್ಮ ನಾಚಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವನು ದಾನವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆಯೇ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಸುಡುತ್ತಾನೆಯೇ, ದನವನ್ನೇರುತ್ತಾನೆಯೇ: ಶಿವನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು, ಲಿಂಗರೂಪವನ್ನೋ ಪಂಚವಕ್ತ್ರ ದಶಭುಜವನ್ನೋ ನಾಟ್ಯರೂಪದ ಎಂಟು ದೇಹಗಳನ್ನೋ! ಶಂಕರ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಮಂಗಳವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವನು, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾಶಮಾಡುವವನು, ಹಾಗಾಗಿ ಅವನು ಶಂಕರನಲ್ಲ, ಲೋಕಭಯಂಕರ (೬೫-೧೦೬).

ಮುಂದೆ ಇತರ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳ ವಿಡಂಬನೆ. ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಂತೆ, ಅಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಹೆಸರಿಲ್ಲ; ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಗೊರಕೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತ ನಿದ್ರಿಸುವ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಆಪ್ತನೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು; ವಿವಿಧ ಅವತಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಯುವ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು 'ಅಚ್ಯುತ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದೀತೇ? ದೇವಕಿ–ವಸುದೇವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೃಷ್ಣನು ವಾಸುದೇವನಾದ, ಸರಿಯೆ, ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವನು ಹೇಗಾದ? (ಲ. ೧೩೯–೧೫೬). ತ್ರಿಕಾಲ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸೌರನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು ಆಗಸದಲ್ಲಿನ ಬೆಂಕಿಯುರಿಯನ್ನೋ ಭೈರವನನ್ನೋ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೋ? (ಲ.೧೬೬). ಸಹಜವಾಗಿ ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಹುಟ್ಟದೆ ಚೇಳಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಯ ಯೋನಿಯನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಹೊರಬಂದವನು ಬುದ್ಧನಲ್ಲ, ಅಪ್ರಬುದ್ಧ! (ಲ. ೧೭೬). ಮನೆಯನ್ನೇ ಸುಡುವ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಹೇಗೆ ಪೂಜಿಸಲಾದೀತು? ಮಾಂಸ–ಮದ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವ ಭೈರವಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ದೇವತೆಯೆನ್ನಲಾದೀತು? (ಲ. ೧೮೫–೧೯೦). ಚಟ್ಟಪ ಎಂಬ ಮನೆವೆರ್ಗಡೆಯಿಂದ ನಿನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಆದ ಮೂಲ ಮಾಳಚಿಯರು ಹೇಗೆ ದೈವಗಳಾದರು? ಹಗರಣಿಗರ ಹಾಗೆ ವಿವಿಧ ವೇಷಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತವರನ್ನು ಆಪ್ತರೆನ್ನಬಹುದೇ? (ಲ. ೨೩೦). ಜಿನನಲ್ಲದೆ ಇತರ ಸಂಸಾರಿಗಳನ್ನು ದೇವರೆಂದು ನಂಬಿದರೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಫಲವಿಲ್ಲ; ಗಾಜು ಗಾಜೇ, ಮಾಣಿಕ್ಯ ಮಾಣಿಕ್ಯವೇ! (ಲ. ೨೪೪).

ನವಮಾಧಿಕಾರಂ – ದೇವತಾಮೂಢಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ:

ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂಢತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ದೇವತಾಮೂಢತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ. ಜೈನರು ತಪ್ಪೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮೂರು ಮೂಢತ್ರಯ, ಅಂದರೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ತಪ್ಪು ಜ್ಞಾನಗಳು. ಜಿನನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಯಾವ ದೈವದಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಲ್ಲದು, ಹಾಗೆ ಇತರ ದೈವಗಳಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯೇ ದೇವತಾಮೂಢತೆ. ದೇವತಾಮೂಢತೆ ಲೋಕಮೂಢತೆ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ(ಪಾಷಂಡಿ)ಮೂಢತೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಾಶ್ವತಸುಖಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಬಲ್ಲ ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರವನ್ನು ಪಡೆದವನೇ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವರತ್ನಾಕರನೆಂದು ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಹೇಳಿದೆ: "ಜಿನನೊರ್ವನೆ ದೇವಂ ಮತ್ತಿನ ದೆಯ್ವಂ ದೆಯ್ಯಂ" (೯. ೨–೫). ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು (ಪ್ರಾಯಶಃ ಜೈನೇತರರ ಜೊತೆ ಜೈನರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ) ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ದೇವರುಗಳನ್ನು, ಹಾಗೆಯೇ

ಜನರ ವ್ರತನೇಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ. ಉರಗ, ಕೆಂಜೆಡೆ, ಸುರನದಿ, ಚಂದ್ರಕಳೆ, ಕಪಾಲ – ಇವುಗಳನ್ನು ಹರಲೀಲೆಯೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದರೆ ಮೂರ್ಖರು ಖೇಚರರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ದೇವರ ವರದಿಂದ ಕತ್ತರಿಸಿದ ಬಾಣನ ಕೈ ಕೊನರಿತು, ತೊಸ್ನಾದ ಮಯೂರನ ದೇಹ ಸುವರ್ಣದಂತಾಯಿತು ಎಂದು ಮುಗ್ಧರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಶಿವನು ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನಿಗೆ ಪಡಿವೊನ್ನು ಕೊಟ್ಟ, ಸಿರಿಯಾಳನ ಸತ್ತ ಮಗನನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿದ; ಗಂಗಾಸ್ತವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅವಿವೇಕಿಗಳು ತೊರೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ; ವಟಸಾವಿತ್ರಿಯ ನೋಂಪಿಯಲ್ಲಿ ವಟವೃಕ್ಷದ ಕೆಳಗೆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ; ಬೆಳೆ ಹಾಳಾದರೆ ಬೆನಕ ಕಾಪಾಡುವನೇ, ಕೆರೆ ಒಡೆದರೆ ಅವನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ? ಹುಲುಗಿಲು ಉತ್ತರಣಿ ಲೊಕ್ಕಿ ಮುತ್ತುಗ ಎಕ್ಕೆ ಬನ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಮರಗಳನ್ನು ಮೂಢರು ದೈವವೆಂದು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ; ಸ್ವಲ್ಪ ಹಾಲು ಕೊಡುವ ಹಸುವಿನ ಬದಲು ಹೆಚ್ಚು ಹಾಲು ಕೊಡುವ ಎಮ್ಮೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಲೇಸು (೯. ೧೫– ೭೦). ನವೆ ತುರಿ ತೊನ್ನುಗಳು ಉಂಟಾದಾಗ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮಾಡಿಸದೆ ನಾಗರ ಮಾಟವೆಂದು ಜನ ನಾಗಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಕಚ್ಚಬೇಡ ಎಂದು ಹುತ್ತವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಹಾವು ಕಚ್ಚದಿರುತ್ತದೆಯೇ? ಒನಕೆ ಗೂಟ ಹೊಸಲು ಕಂಬ ಮರ ಬಿಲ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೂಢರು ದೆಯ್ವವೆಂದು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ; ಮಾರಬ್ಬೆ ಮಸಣವಾಸಿನಿ ಬೀರ ಮೈಲಾರ ಎಂಬ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದವನು ನರಕದಲ್ಲಿ ಮರುಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (೯. ೭೬–೮೬). ಋತುಮತಿಯಾದ ಹುಡುಗಿಯು ಗಂಡನೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆದರೆ ದೇವರಿತ್ತ ವರ ಎಂದು ಜನ ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಮಾರಿಮಸಣಿಗಳ ವ್ರತಗಳಲ್ಲಿ ಹಾರುವರನ್ನು ಹೊಲೆಯರು ಮುಟ್ಟಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕುಲದೇವರ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಮೂಢರು ಷೋಡಶಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ದೆಯ್ವಗಳ ಜನಿವಾರ ಸೀರೆ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕಳ್ಳರು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಾಗ ತಮ್ಮನ್ನೇ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ದೆಯ್ವಗಳು ಇತರರನ್ನು ಕಾಯಬಲ್ಲವೇ? ತನ್ನ ಮಗ ಜೋಕುಮಾರ ಸಾಯುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಾಗದ ದೇವಿ ಇತರರನ್ನು ಕಾಪಾಡಬಲ್ಲಳೇ? ದುಬಾರಿ ಎಂದೋ ಏನೋ ಮನುಷ್ಯರನ್ನೂ ಕುದುರೆಗಳನ್ನೂ ಆನೆಗಳನ್ನೂ ಹರಕೆಗಳಾಗಿ ಬಲಿಗೊಡುವುದರ ಬದಲು ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಯ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಯೀಯುತ್ತಾರೆ (೯. ೮೭–೧೧೪). ಜನ ಹರಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಸಿಡಿದಲೆಯಾಡುತ್ತಾರೆ, ಕೊಂಡ ಹಾಯುತ್ತಾರೆ, ಹೆಣ್ಣು ವೇಷ ತೊಡುತ್ತಾರೆ, ಹತ್ತು ಬೆರಳುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೊಡರನ್ನು ಹತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (೯. ೧೨೦–೨೨). ನೀರನ್ನು ಕಡೆದು ಬೆಣ್ಣೆ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಮೈಲಾರ ಕೇತ ಕಾಟ ಮಾರಿಗಳೆಂಬ ಕೊಳೆದೆಯ್ವಗಳಿಗೆ

ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತರೂ ಅದು ಪರತ್ರೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಸತ್ಪಾತ್ರದಾನ ಜಿನಪೂಜೆಗಳು ಶಾಂತಿಕರವಾದವು; ಜಿನಸಮಿಯಿಗೆ ಜಿನನೊಬ್ಬನೇ ದೇವರು, ಮಿಕ್ಕ ಪಶುಮೃಗಪಕ್ಷಿಗಳು ಪರಿಕರಗಳು, ದೆಯ್ವಗಳಲ್ಲ; ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಜಿನನನ್ನು ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕವನ್ನು ದೆಯ್ವವೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವವನು ಬುದ್ಧಿಹೀನನೇ ಸರಿ (೯. ೧೨೪–೧೩೭).

ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಹೆಸರಿಸುವ ಅನೇಕ ದೈವಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನೂ ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿವಿಧ ವ್ರತಗಳು, ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಪೂಜಿಸುವುದು, ತಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ದೈವಗಳು ಇತರರನ್ನು ಕಾಪಾಡಬಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಜರೆಯುವುದು – ಇಂಥವು ಬಸವಣ್ಣನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಬಸವಣ್ಣನ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದು ಅವನು ಸೇರಿದ್ದ ಮಹೇಶ್ವರ ಮತವು ವೀರಶೈವವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತುಗಳು ಇವನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಬೀರಿರಬಹುದು. ಒಂದಂತೂ ನಿಜ; ಜನರು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಸಲ್ಲದ ವ್ರತಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಖಂಡನೀಯವೇ, ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಕವಿಯ ಮಾತುಗಳು ಸಮರ್ಥನೀಯ.

ದಶಮಾಧಿಕಾರ – ಆಗಮಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ:

ಈ ಅಧಿಕಾರದ ಉದ್ದೇಶ ಜೈನಾಗಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳ ಪುರಾಣಗಳು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ, ಮತ್ತು ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಟೀಕೆ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬರದವನು ಅಮೂರ್ತ, ಅಂತಹ ಶಿವನಿಂದ ಬಂದ ಆಗಮಗಳು ಶೂನ್ಯ, ಆದರೆ "ಜಿನನಾಥನೆ ಮೂರ್ತನಾ ಮಹಾತ್ಮನಿನೊಗೆದಾಗಮಂ ಸಕಳತತ್ತ್ವವಿನಿಶ್ಚಯಮೆಂದು ನಂಬಿರೇ" ಎಂದು ಕವಿ ಕರೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ; ಇಂತಹ "ಧರೆಗೇಕವಾಕ್ಯನೆನಿಸಿದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಾತೆ ನಿಶ್ಚಯಂ" (೧೦.–೯). ಸೋಮಶರ್ಮನ ಮಗನ ಹೆಣದಲ್ಲಿ ಲಕುಲೇಶನು ಹೊಕ್ಕು ಶೈವಾಗಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದನಂತೆ; ಶಿವ ಲೋಕವನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟನಂತೆ, ಆಗ ತಾನೂ ಆ ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದನೋ, ಅದರ ಹೊರಗಿದ್ದನೋ! ಶಿವನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣನೆಂಬುದರಿಂದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅವನೇ ಉಣ್ಣುತ್ತಾನಲ್ಲವೇ: ದಾನವರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವವನೂ ಶಿವನೇ, ಆನಂತರ ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವವನೂ ಅವನೇ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಯಾರಾದರೂ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾರೆಯೇ? ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಬೆನಕನ ಆನೆಯ ಮುಖ ಹಾಗೂ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯ

ಆರು ಮುಖಗಳನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲಾರದ ಶಿವ ಇತರರನ್ನು ಚೆಲುವಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲನೇ? (೧೦. ೧೪–೩೯). ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ರುದ್ರನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ನಾಶಮಾಡುವನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಲೋಕವು ಸ್ವಯಂಭುವೇ ಹೊರತು, ಯಾರಾದರೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲರೇ? ಹರಿಹರರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ನುಡಿಯುವ ಹಾರುವರೆ ಶಿವಯೋಗಿಯನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಶಿವನ ಪಕ್ಷದವರು ವೈದಿಕರನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ; ಒಬ್ಬನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ನಾಶಮಾಡುವನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಹಾಗಾದರೂ ಎಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇದ್ದಾರಲ್ಲ! (೧೦. ೪೩–೬೧). ಸಾಯದಂತೆ ಶಿವನಿಂದ ವರವನ್ನು ಪಡೆದ ತಾರಕಾಸುರನನ್ನು ಚಿಣ್ಣನಾದ ಕುಮಾರ ನಾಶಮಾಡಿದನಂತೆ! ಶಿವನ ಜಡೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಗೆ ಚಂದ್ರರಿದ್ದಾರಂತೆ, ಆದರೆ ಗಂಗೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿದ್ದಾರಲ್ಲ! ಶಿವ ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ, ಉಳಿದ ಎರಡು ಅರ್ಧ ಶರೀರಗಳನ್ನು ನಾಯಿನರಿಗಳು ತಿಂದುವೇ? ಮತ್ಸ್ಯ ಕೂರ್ಮ ವಾರಾಹಪುರಾಣ ನರಸಿಂಹ ಪುರಾಣಳನ್ನು ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುವೇ? ವಾಮನನಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡಲು ಧಾರೆಯೆರೆಯುವಾಗ ಅಡ್ಡ ಬಂದವನನ್ನು ದರ್ಭೆಯಿಂದ ಚುಚ್ಚಲು ಶುಕಾಚಾರ್ಯನ ಒಂದು ಕಣ್ಣು ಹೋಯಿತೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ! ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹಾವು ಹೊತ್ತಿದೆ, ಆಮೆ ಹೊತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ಜನ ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವಿಂಧ್ಯಪರ್ವತವನ್ನು ಅಗಸ್ತ್ಯ ನಿಲ್ಲಿಸಿದನಂತೆ, ಬೆಟ್ಟ ಯಾರ ಮಾತನ್ನಾದರೂ ಕೇಳುತ್ತದೆಯೇ? ಸಗರರಾಜ ತೋಡಿದ ಗುಳಿಯೇ ಸಾಗರವಾಯಿತಂತೆ, ಹಾಗೆ ತೋಡಲು ಸಾಗರವೇನು ಬಾವಿಯೇ ಕೆರೆಯೇ? ಗೊರವರ ಶಾಪದಿಂದ ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಹುಳುಗಳಾದುವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಗೋಳಿಯ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿನ ಹುಳುಗಳೂ ಶಾಪದಿಂದ ಬಂದುವೇನು? ಚಿತ್ರಗುಪ್ತರು ಮನುಷ್ಯನ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ಲೆಕ್ಕ ಇಡುವರಂತೆ, ಯಮನ 'ಲೆಕ್ಕವಲಗೆ' ಅಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದೇನು? (೧೦. ೬೫–೧೨೭). ಜೀವ ಗುಣಿಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ಬೌದ್ಧರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಜೀವವು ನಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಗುಣಿ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಜೈನಾಗಮ; ಮತಿಹೀನರು ಪುರಾಣಕತೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಜೈನರು ಲೋಕಸ್ತುತವಾದ ಜೈನಧರ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ (೧೦. ೧೩೪–೧೪೩). ಅಂತೆಯೇ ರಾಮನು ಕೋತಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋದುದು, ವ್ಯಾಸನು 'ಜಿಂಡೆ'ಗೆ ಗರ್ಭಾದಾನ ಮಾಡಿದುದು, ಕರ್ಣ ಹಾಗೂ ಪಾಂಡವರು ವರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು, ಕಳಶ ಹೋಮಾಗ್ನಿ ಭೂಮಿ ಗಂಗಾನದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಗ್ನಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೇಷದಿಂದ ಬಂದು ಖಾಂಡವದಹನ ಮಾಡಿದುದು, ಕೃಷ್ಣ ತೋರಿದ ವಿಶ್ವರೂಪ, ಕೊಲ್ಲುವುದರಿಂದ ನಿನಗೆ ಪಾಪ

ಬರದು ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣೋಪದೇಶ, ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಕರೆತಂದಾಗ ಕುಂತಿ ಹಂಚಿ ತಿನ್ನಿ ಎಂದು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳಿದುದು – ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ರಾಮಾಯಣ–ಭಾರತಗಳ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಗೇಲಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ (೧೦. ೧೪೯–೧೭೯). ರಾಮ, ಲವಕುಶರು, ಪಾಂಡವರು ಜೈನೋತ್ತಮರು (೧೦. ೧೮೯). ಇರಿದರು ಕೊಂದರು ನೆತ್ತರ ತೊರೆ ಹರಿಯಿತು ಎಂಬ ಕತೆಗಳಿಂದ ಪುಣ್ಯವು ಬರುವುದಾದರೆ ರಾಜರುಗಳ ಕತೆ ಕೇಳಿದರೆ ಸದಾ ಪುಣ್ಯ ಬರುವುದಲ್ಲ (೧೦. ೧೮೯). ಹೀಗೆ ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಜೈನಾಗಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಕೆಲವೇ ಮಾತುಗಳು; ಅವನ ಗಮನವೆಲ್ಲ ಇತರ ಮತಗಳ ಅದರಲ್ಲೂ ವೈದಿಕಮತದ ಪುರಾಣಕತೆಗಳನ್ನು ಗೇಲಿಗೊಳಪಡಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕವಿ ಪುರಾಣಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ವಾಚ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಏಕಾದಶಾಧಿಕಾರ – ವೈದಿಕ ವಿಡಂಬನಂ:

ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಇಡೀ ಅಧಿಕಾರವು ವೈದಿಕದ ವಿಡಂಬನೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ; ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಿಡಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನಿಗಿರುವ ಆಕ್ರೋಶ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಆಕಾಶದಿಂದ ಉದುರಿದುವೇ; ಗುರುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಕಾರಿಕೊಂಡು ಅದು ಗೌಜಲ ಹಕ್ಕಿ(ತಿತ್ತಿರಿ)ಯಾಗಲು ಅದನ್ನು ಅಗ್ನಿ ಹೀರಿದ್ದರಿಂದ ತೈತ್ತಿರ್ಯ ವೇದವಾಯಿತು; ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ತ್ರಿಲೋಕಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡದೆ ಬಾಯಿಗೆ ಬಂದುದನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಗಳು 'ಕಾಟ್‌ಕಬ್ಬ'ಗಳು; (೧೧. ೪–೧೦). ಕೊಲೆ, ಅಸತ್ಯ, ಸ್ತೇಯ, ಪರನಾರೀವ್ಯಾಮೋಹ, ಪರಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎನ್ನದೆ ದ್ವಿಜರು ಅವುಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಮಗ ತಂದೆಯನ್ನು ದುರ್ಗತಿಯಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಎಲ್ಲಾವರೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ತನಗೆ ಗಂಡನಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿರಲು ಇತರರಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಅಂದರೆ ಹಾದರ ದೋಷವಲ್ಲವೇ? ಅಗ್ನಿ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಒಯ್ದೀಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾಕಿದುದೆಲ್ಲ ಬೂದಿಯಾಗುವುದಲ್ಲವೇ? ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಮೂರು ವೇದಗಳೇ ದೇಹ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಬಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಏಕಿವೆ? ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿದಾಗ, ಸೀತಾಗ, ಪತಿತರೊಡನೆ ಮಾತಾಡಿದಾಗ ಬಲಗಿವಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆ ಪಾವನರಾಗುತ್ತೇವೆಂದು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (೧೧.

೨೪-೬೧). ಅಗಸ ಒಗೆದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಉಟ್ಟು ಮಡಿ ಎನ್ನುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಶೂದ್ರನು ಮುಟ್ಟಲು ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಗೋಹತ್ಯೆ ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯೆಗಳ ಪಾಪವನ್ನು ದಕ್ಷಿಣೆ ಪಡೆದು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವೆವೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (೧೧. ೬೪-೭೯). ರೋಗಕ್ಕೆ ಔಷಧಿ ಸೇವಿಸಿ ಹೋಗಲಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಪಾಪ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೇ? ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೆರಳಲ್ಲಿ ಧರಿಸುವ ಹುಲ್ಲಿಗಿಂತ ಅವರು ಕೀಳು ತಾನೆ? (೧೧. ೮೬-೯೦). ವೇದಗಳು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆದಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಅದು ಹೇಗೆ ಆಯಿತು? ಯಾರಾದರೂ ಕಂಡಾರೆಂದು ಹೆದರಿ ಊರಿನ ಹೊರಗೆ ಪಶುವನ್ನು ಕೊಂದು ಉಣ್ಣುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಾಡದುದು ಇದೆಯೇ? ಶ್ರಾದ್ಧ ಮಾಡುವಾಗ ಕರೆದಾಕ್ಷಣ ಪಿತೃಗಳ ಜೀವವು ಬರುವುದೆಂದು ಮೂಢರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಸತ್ತವರ ಬೂದಿಯನ್ನು ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದರೆ ಸತ್ತವನಿಗೆ ಸದ್ಗತಿ ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ (೧೧. ೯೮-೧೨೫). ಕುಲವೊಂದೇ ಸಾಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು ಸನ್ಮಾರ್ಗವೆ ಹೊರತು ಕುಲವಲ್ಲ; ಹೊಲೆಯ ನರಕಕ್ಕಿಳಿಯುವುದಾಗಲೀ ಕುಲಜ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಾಗಲೀ ಸುಳ್ಳು, ನಿರ್ಮಲಚರಿತನೇ ಕುಲಜ; ಕುಲ ಯಾವುದೇ ಆದರೂ ಸಚ್ಚರಿತ್ರದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಲಸೌಖ್ಯ ಬರುವುದು (೧೧. ೧೩೨-೧೩೭). ಹೀಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಹರಿತವಾದ ನಾಲಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ವಿಶೇಷ ವಿಡಂಬನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ವೈದಿಕ ಮತವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಡಂಬನೆ-ಟೀಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ। ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ: "ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ವೈದಿಕಮೂಲದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಧಾನಚಿತ್ತದಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ದೋಷ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆ ಇರುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ದ್ವೇಷ ಅಸಹನೆಗಳು ಕಟುಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಪಾತದ ದೃಷ್ಟಿ, ಪಾರ್ಶ್ವದೃಷ್ಟಿ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಾಲಕ್ರಮ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯುಂಟಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಗಳು ಹೊರಟಿರುವುದನ್ನು ಅವನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದೋ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದುಹೋಗಿರಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವಂತೆಯೇ ಭಾವಿಸಿ ಆವೇಶದಿಂದ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಲಿಯುಗದ ವರ್ಜ್ಯಗಳೆಂದು ಸ್ಮತಿಕಾರರು ಹೇಳುವ (ಪರಾಶರಸ್ಮೃತಿ-ಗೋಭಿಲ, ೪-೧೦-೨೨ ವ್ಯಾ) ಯಜ್ಞಾಧಾನ (ಅಶ್ವಾಲಂಭ=ಅಶ್ವಮೇಧ) ಗವಾಲಂಭ (=ಗೋಮೇಧ), ಸಂನ್ಯಾಸ, ಪಲಪೈತೃಕ

(ಮಾಂಸದ ಅಡಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಿತೃಕಾರ್ಯ), ಮೈದುನನಿಂದ ಮಗನನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇಂಥವನ್ನು ಪ್ರಚಲಿತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೆಂಬಂತೆಯೇ ಅವನು ತಿಳಿದು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಉದಾ.ಗೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಉದಾರವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪುರಾಣಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಭಾವಸತ್ಯಗಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಿಶಾಲವಾದ ದೃಷ್ಟಿ ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವನಲ್ಲಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಪರತೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾನೆ, ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೈದಿಕಶ್ರದ್ಧೆಯ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಅವಕ್ಕೆ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಥಪರಿವೇಷವೂ ಪೂಜ್ಯಸ್ಥಾನವೂ ಅವನಿಗೆ ಅಸಹನೀಯವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮೃದ್‌ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ, ಹಲವು ಆಭಾಸಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿದ್ದಾನೆ" (ಅದೇ: ಪು xxvii-xxviii).

ದ್ವಾದಶಾಧಿಕಾರ – ಲೋಕಮೂಢಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ:

ಜನರು ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಕನ್ನಡಿ ತಂದಾಗ ಮೊದಲು ಆಕಾಶ ನೆಲ ಮುಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸಿ ಮುಖ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಜನ ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಬದರಿ ಬನ್ನಿ ಎಕ್ಕದ ಎಲೆಗಳನ್ನು ತಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು (ಸ್ನಾನ ಮಾಡಲು) ಒಳ್ಳೆಯದು; ಶ್ರೀಶೈಲ ಗಂಗೆ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ರಾಮೇಶ್ವರ ಸೋಮೇಶ್ವರಕ್ಕೆ ಮರುಳು ಜನ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ; (೧೨. ೪–೯). ಔಷಧದಿಂದ ಆಯುಷ್ಯ ಹೆಚ್ಚುವುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಮೂಢರು ಅದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಯೋಗಿಯು ಶಿವಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗ ನೆಲದಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಬೆರಳು ಮೇಲೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಮೂಢರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ತೀರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದರೆ ಋಣ ಹೋಗುವುದಾದರೆ ಸಾಲ ಮಾಡಿ ತೀರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೀಯುವುದೇ ತಾನೇ! (೧೨. ೨೦–೨೬). ಅಸುರನ ಎಲುಬುಗಳು ಮಣ್ಣು ರತ್ನಗಳಾಗುತ್ತವೆಂದು ಮೂಢರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ಹಾಗಾದರೆ 'ಬಹುರತ್ನಾ ವಸುಂಧರಾ' ಎಂಬ ಮಾತು ಸುಳ್ಳೇ? ಬಂಜೆಗೆ ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಔಷಧಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆನ್ನುವವನು ಅವಳ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವವನ್ನು ಹುಗಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ! ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಜೈನನು ನಂಬಬಾರದು; ಬಲೆಗೆ ನರಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಕೇಸರಿ ಬೀಳುತ್ತದೆಯೇನು, ಹಾಗೆಯೇ ಜೈನನು ಇಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಂಬಲಾರ; ಮರಗಳ ಹಾಗೂ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ನೆರಳು ಹಾದರೆ ಕುರಿ ಹೋದರೆ ದೂಳು ಬಿದ್ದರೆ ಸಿರಿ

ಹೋಗುತ್ತದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಅಂದರೆ ಸಿರಿ ಎಂಬುದು ಗಾಳಿಯ ಸೊಡರೇನು? (೧೨. ೩೧-೪೪). ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನೂ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ನಿನಗೆ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂಬಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಜೈನನು ಕೇಳಬಾರದು (೧೨. ೩೯). ಕಣದಲ್ಲಿ ತೂರಿದ ಬತ್ತವನ್ನು ಅಳೆಯದೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ರಾಕ್ಷಸರು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಪೂಜೆ ದಾನ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ ಜಪಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ದರ್ಭೆಯಿಲ್ಲದೆ ಫಲವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಹಗೇವಿನ ಬತ್ತವನ್ನು ಸಗಣಿಯ ಬೆನಕನು ಕಾಯುವನೆಂದು ಜನ ನಂಬುತ್ತಾರೆ – ಇಂತಹ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಮೂಢಗಳನ್ನು ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಬಿಡುವವನೇ ಉತ್ತಮ ಜೈನ (೧೨. ೪೭-೪೯). ಹೀಗೆ ಈ ಚಿಕ್ಕ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಜನ ನಂಬುವ ಮೂಢ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವುದು ಸಮರ್ಥನೀಯವೇ ಆಗಿದೆ.

ತ್ರಯೋದಶಾಧಿಕಾರ – ಕುದೃಷ್ಟಿಲಕ್ಷಣನಿರೂಪಣಂ:

ಜೈನಧರ್ಮದ ಮಹತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಖ್ಯಾಬಾಹುಳ್ಯವಿರದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಧರ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಅವನದು; ಜೊತೆಗೆ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳವರ ಉಪಟಳ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಅಳಲು ಬೇರೆ. ಜಗದಾನಂದನನಾದ ಆದಿದೇವನನ್ನು ಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷ್ಮೀಪ್ರೀತನನ್ನು ಆಪ್ತನೆನ್ನದೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದಿಂದ ಮೂಢಜೀವರನ್ನು ಆಪ್ತರೆನ್ನಲಾಗದು; ನಮ್ಮ ಆಪ್ತನೇ ನಿಜವಾದ ಆಪ್ತ, ನಮ್ಮ ಆಗಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ನಮ್ಮ ಚರಿತವೇ ಲೇಸು ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಬಾಯ್ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳದೇ ಚದುರರು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳ ಹುರುಳನ್ನು ಅರಿತಿರುತ್ತಾರೆ; ಜಿನನೇ ದೆಯ್ವ, ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲ ದೇವರಲ್ಲವೆ, ಅವನು ಮಾತ್ರ ಗುಣಿ, ಮಿಕ್ಕವರಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಮೂಢರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೩. ೩-೧೩). ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರು ಶೈವರು ಇರುವಷ್ಟು ಮಂದಿ ಜೈನರಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಹೌದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಡವರಿದ್ದಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಿರಿವಂತರಿಲ್ಲ; ಕಲ್ಲುಗಳು ಹೇರಳ, ಮಾಣಿಕ್ಯ ವಿರಳ, ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಸುಖಾವಾಸವೆನ್ನಿಸಿದ ಜೈನಮತ; ಜೈನವು ಒಳ್ಳೆಯದಾದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಏಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೂಢರು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಶಿವಭಕ್ತರಿಗೆ ಧನಧಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳು ಹೆಚ್ಚು, ಜಿನಸಮಯಿಗಳ ಮನೆ ಹಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ಮೂರ್ಖರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ; ಜೈನನು ಬಂದರೆ ಬಡತನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಆಯುಸ್ಸು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶೈವರೂ ವೈದಿಕರೂ ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೩. ೧೩. ೧೭). ಜಿನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಈತನು ಒಳಿತನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನದೆ ದುಶ್ಚರಿತರು ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಎಂದು ಕತೆ ಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಶ್ರಾವಕನಾದರೆ ದೇವರೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಶೂದ್ರನೊಡನೆ

ಉಣ್ಣುವರೆಂದೂ, ಜಾತಿಯನ್ನೇ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಜಿಗುಲಿ ಹಾರುವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಕೊಲೆ ಹೊಲೆಯಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ನರಕಹೇತುವೆಂದು ಕೊಲೆಹೊಲೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಜನ ದೂರುತ್ತಾರೆ; ಕೊಳೆಯನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ, ಹಲ್ಲು ಉಜ್ಜುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಂತು ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ, ದಿಗಂಬರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ – ಎಂದು ಜೈನಮುನಿಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ; ಯಾರಾದರೂ ಶ್ರಾವಕರು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮುನಿಗಳು ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ ನೀರು ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ, ಅದು ವೀರವ್ರತ ಎಂದು ಅರಿಯರು (೧೩. ೨೧–೩೨). ನಡೆಯುವಾಗ ಜೀವಹತಿಯನ್ನು ಮಾಡದ, ಅಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯದ, ಪಾಪದತ್ತ ತೊಡರದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮರಾದ ಜೈನರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಪಾಪಕರ್ಮರು ಮುಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ಪಾಪಿಷ್ಠರಾದವರು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನೂ ದಾನಿಗಳನ್ನೂ ಕಂಡು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆನೆಯ ಮೇಲೇರಿದವರಂತೆ ಅಣಕವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ (೧೩. ೩೪–೩೯). ಜಿನಗೇಹ ಜಿನಬಿಂಬ ಜಿನಾಗಮ ಜೈನ ಎಂಬ ಮಾತು ಕೇಳಿದರೆ ಸಾಕು, ಭವ್ಯರಿಗೆ ಆನಂದವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ನಿರ್ಮಲ ಜೈನಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಭವ್ಯಪ್ರತತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನರಕಕ್ಕಿಳಿಯುವವರು ಕೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಅನ್ಯಸಮಯಿಗಳು ಮಚ್ಚರದಿಂದ ಜಿನಮತವನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವುದರಿಂದೇನು ಕುಂದು, ಕಾಗೆ ಹಿಚಕಿಯಿಕ್ಕಿದರೆ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಕುಂದೆ? ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಾಗೆ ಪಾಪಿಯು ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ, ಕಡಲೆಯನ್ನು ತಿನ್ನುವ ರುಚಿ ಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿರುವುದೇ? ಮುದಿಯ ಕುದುರೆಯನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಹೋದರೆ ಬಡವಾಯಿತು ಎಂಬಂತೆ ಸ್ವೈರವೃತ್ತಿಯವನನ್ನು ಸದ್ಗುರುಗಳು ಮಿದಿದರೆ ಮೃದುವಾಗುತ್ತಾನೆಯೇ? (೧೩. ೪೨–೬೧).

ಹೀಗೆ ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯರು ಜೈನಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಮಾತ್ಸರ್ಯಪಡುವರೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ; ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು, ಅಷ್ಟೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಕಠಿಣ ಜೈನವ್ರತಗಳನ್ನು ಕಂಡು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಆ ಧರ್ಮದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಈ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ಚತುರ್ದಶಾಧಿಕಾರ – ಕುಲಿಂಗಿಕುಚಾರಿತ್ರಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣಂ:

ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಯಥೇಷ್ಟವಾಗಿ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ನಡವಳಿಗೆ

ಆಚರಣೆಗಳು ಮೌಢ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದವು ಎಂಬುದು ಅವನ ನಿಲವು. ಆದರೆ ಜೈನಮತವು ಇಂತಹವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅವನ ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದೇನೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಪುನರುಕ್ತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಪಂಥಗಳನ್ನೂ ಹೆಸರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿಮಾಡುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಎಷ್ಟೋ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ಉಪಯುಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಗೊರವರು ದನದ ಚರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಬುದ್ದಲಿಕೆಯ ನೀರು ತುಪ್ಪಗಳನ್ನು ನೀಡಿದವರನ್ನು ದಾನಿ ಎಂದು ಹೊಗಳಿ ಅವನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಹಸಿವಾದಾಗ ಬೇಗ ಊಟಮಾಡಿ, ನಾನಾ ಬಗೆಯ ದ್ರವಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತ, ತಾವೇ ಲಾಲಸೆಯುಳ್ಳವರಾದರೂ ತಮ್ಮ ಸಮಾನರಾದ ಸಂಯಮಿಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಕಾಳಾಮುಖ ಮುನಿಗಳು ಜೀವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಗೊರವರು ಸೋದಿಸದೆ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ, ತಮ್ಮ ಜಡೆಯಲ್ಲಿನ ಹೇನನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ; ಸಂಜೆ ಕಾಲು ತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಅರ್ಘ್ಯವಿತ್ತು, ದೇಗುಲವನ್ನು ಮೂರು ಬಾರಿ ಬಲವಂದು 'ಶಿವ ಶರಣು' ಎಂದು ನಮಸ್ಕರಿಸುವ ಶೈವರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಇಷ್ಟೆ; ಶಿವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವೆಂದು ಮಾವಿನ ಕೊನೆ, ತೊಗಲಚೀಲದ ನೀರು, ಜೇನುಗಳಿಂದ ಅಭಿಷೇಕಮಾಡುತ್ತಾರೆ (೧೪. ೭-೨೮). ಹಾಗಕ್ಕೆ ದರ್ಭೆಯನ್ನು ಕೊಂಡು ಸದಾ ಬೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನು ಮಹಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನೆಂಬಂತೆ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಚಿನ್ನವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಹಾಗೆ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಬೆಳಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ, ಅಂತೆಯೇ ಭವ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನ್ಯಾಯಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ನಿರ್ಮಲನಾಗುತ್ತಾನೆಯೇ? ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ದಯೆಯೇ ಮೂಲ, ದಯೆಯು ಜೈನದೊಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಡೆ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ನಿರ್ದಯರೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಮುಗ್ಧರು ದಯಾಹೀನರನ್ನು ಒಲಿಯುತ್ತಾರೆ; ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಕಿರಿದು ದಯೆಯಿದ್ದರೂ, ಮಾಹೇಶ್ವರರಲ್ಲಿಯೂ ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿಯೂ ದಯೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲ; ರುದ್ರನಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರೂ ದಯೆ ಸದ್ವರ್ತನೆಗಳು ಕಾಣವು. ಅವನ ಭಕ್ತರಾದ ಶೈವರ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಹುಡುಕಿದರೂ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ; ಚರ್ಮವನ್ನು ಹೊದೆಯುವ, ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುವ, ಶೂಲಧಾರಿಯಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವವನನ್ನು ಆಪ್ತನೆಂದು ಆಚರಿಸುವ ಶೈವರಂತೆ ಹೇಸಿಕೆಯಿಲ್ಲದವರು ಬೇರಾರಿದ್ದಾರೆ?

(೧೩. ೩೦-೫೩). ಕೌಳರು ಮದ್ಯಸೇವನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಅದನ್ನು ದೂಷಿಸಬಾರದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಕಂಠಪೂರ್ತಿ ಕುಡಿದು, ದರ್ಪದಿಂದ ವ್ಯಸನಿಗರಾಗಿ ಅನುರಕ್ತರಾದ ಕೌಳರು ಜೈನರಂತೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲರೇ? ಭಗವರು (ವೈಷ್ಣವ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು) ಕರ್ಮಫಲವನ್ನುಣ್ಣಬೇಕೆನ್ನುತ್ತ, ಯಾರು ಉಣಲಿಕ್ಕಿದರೂ ಊಟಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಇಂಥವರು ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವರಲ್ಲವೇ! ಗುಣವಂತನಾದ ಗೃಹಸ್ಥನು ತಂಗುಳನ್ನು ಉಣ್ಣಬಾರದೆಂದ ಮೇಲೆ, ತಾವೇ ತಂಗುಳನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಬೌದ್ಧನ ನಡತೆ ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ವಿಕೃತವೇಷ ಧರಿಸಿ ಸೂಳೆಯರ ಸಂಗಮಾಡುವವನು ಜ್ಞಾನಿ ಎನ್ನುವ ಮೊಂಡುವಾದಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗದಿರುವವನೇ ಸತ್ಪುರುಷ; ಗೊರವನನ್ನು ಕರೆದು ತಂದು ಜಿಂಕೆಯ ಮಾಂಸದ ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಉಣಲಿಕ್ಕಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ ಸೂಳೆಯೊಂದಿಗೆ ಅವನು ಮಲಗಲು ಅವಕಾಶವಿತ್ತರೆ ತಮಗೆ ಸ್ವರ್ಗವು ಸಿಕ್ಕುವುದೆಂದು ಮೂಢರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ (೧೪. ೫೬-೭೩). ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಹೊಲ ಮೇಯುವ ಮೃಗಗಳನ್ನು ಓಡಿಸಿದರೆ ರಾಜನಿಗೆ ಪುಣ್ಯ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಕೌಳರು ಒಂದೆಡೆ ಶಿವನನ್ನು ಅರ್ಚಿಸಿರೆನ್ನುತ್ತ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಕುರಿಯನ್ನು ತನ್ನಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಅತ್ತ ಹೋಮ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಇತ್ತ ಮಾಂಸವನ್ನು ಬೇಯಿಸುತ್ತಾರೆ; ಮಾಂಸ ಕತ್ತರಿಸುವಾಗ ಕೈ ಸೋತರೆ 'ಶಿವ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಉಣ್ಣುವಾಗ ಮೂಳೆ ಗಂಟಲಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ 'ಶಿವ ಶಿವಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ! ದೇಹವೆಂಬ ಕೊಳೆತ ಮಾಂಸದ ಹಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಡ ಜೀವಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ನರಕಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ವ್ರತ ಶೌಚ ಸುಚರಿತೆಗಳು ಜೈನನಾದ ಹೊಲೆಯನಿಗೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಕಾಳಸಮಯಿಗಳಿಗಲ್ಲ; ಶಿವಭಕ್ತನಾದವನು ಮಾಂಸ ತಿಂದರೂ, ಕಳ್ಳು ಕುಡಿದರೂ, ಕೊಲೆ ಹುಸಿ ಕಳವು ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀಲೋಲುಪತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದರೂ ಪಾಪವು ಹೊದ್ದಲಾರದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ: ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ದೇವರಂತೆ ಪೂಜಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೆಂಕಿಯಂತೆಯೇ ಉಗ್ರರಾಗಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವೇನಲ್ಲ; ಹಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರ ಬೇಡಿಯಾದರೂ ತಂದು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಣವಿದ್ದರಂತೂ ಕುರಿಗಳ ಹಿಂಡನ್ನೇ ತಂದು ಯಜ್ಞದ ನೆವದಿಂದ ಬಲಿಗೊಡುತ್ತಾರೆ (೧೪. ೭೯-೧೨೪). ಬೀಜದಂತೆ ಮೊಳಕೆ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದ ಹೇಗೋ ಅದು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮವೂ ಅಂತಹುದೇ! ಕುಟಿಲಮಾರ್ಗಿಗಳು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯ ಬಾರದ ಹಾಗೆಯೇ, ಉರಿಯುವ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ವಾಲೆಗಳ ತಾಪದಲ್ಲಿ ತಂಪು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ತಮ್ಮೊಡನೆ ತಮ್ಮ ದೇವರಿಗೂ ಮಾಂಸ ಮದ್ಯಗಳನ್ನು ನಿವೇದಿಸುವ ಮೂಢರು ತಮ್ಮ ನರಕವಾಸದ ಅವಧಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ: ಮತ್ಸ್ಯ ಕೂರ್ಮ ವರಾಹಗಳನ್ನು ನಾರಾಯಣನ ಅವತಾರವೆನ್ನುತ್ತ ಅವುಗಳನ್ನೇ

ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುವರಲ್ಲ, ಇವರ ತರ್ಕವೇ ಅರ್ಥವಾಗದು! ವೇದಜಡರಾದ ಇವರು ಜೇನು, ಮಾಂಸ, ಚರ್ಮದ ಬುದ್ದಲಿಕೆ, ಬಿಲ್ವಫಲ, ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ (೧೪. ೧೩೧-೧೫೧). ಆಪ್ತರು ಯಾರು, ಯಾರ ಆಗಮವು ಸಾರಭರಿತ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿದರೆ ಜೈನಮಾರ್ಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ (೧೪. ೧೬೫). ಈ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯರ ನಡಾವಳಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಚುಚ್ಚುಮಾತುಗಳಿಂದ ಗೇಲಿಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ.

ಪಂಚದಶಾಧಿಕಾರ – ಶ್ರೀಜಿನಧರ್ಮವ್ಯಾವರ್ಣನಂ:

ಈ ಅಧಿಕಾರದ ತುಂಬ ಈ ಕವಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ; ಹಾಗೆ ಹೊಗಳುವಾಗಲೂ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಅಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯನ್ನೂ ಹೀಯಾಳಿಸುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ದೋಷರಹಿತನೂ ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕನೂ ಆದ ದೇವನ ಸೂಕ್ತಿಗಳೇ ನಿಖಿಳಸೌಖ್ಯಕ್ಕಾಸ್ಪದವಾದ ಪರಮಾಗಮಗಳು, ವಿನಯಾಚಾರರೂ ದಯಾನ್ವಿತರೂ ಮುಕ್ತಿಶ್ರೀವಧುವಿನ ಆಕಾಂಕ್ಷಿಗಳೂ ಆದ ಮುನಿಗಳ ಜೈನಧರ್ಮದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಯಾರು ತಾನೇ ಬಣ್ಣಿಸಬಲ್ಲರು? ಜೈನಧರ್ಮವು ಸೌಖ್ಯದ ನಿಲಯ, ಮೋಕ್ಷದ ಹೊಲ, ಪಾವನ ಸಾವದ್ಯರಹಿತ, ದೇವೇಂದ್ರವಂದ್ಯ, ಸುಖಾವಹ (೧೫. ೧-೪). ಕುಲಹೀನನಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆ ಕುಲಜರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಆಚಾರವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು ನಿರ್ಮಲ ಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೊಲೆಯನ ಬಳಿಯ ಚಿನ್ನಕ್ಕೆ ಕಿಲುಬು ಹತ್ತುತ್ತದೆಯೇ? ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮೊದಲಾಗಿ ಹೊಲೆಯನವರೆಗೂ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಆಕಾಶ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶುದ್ಧಚಾರಿತ್ರವೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ; ಹೀಗಾಗಿ ಲೇಸು ಮಾಡುವುದು, ದೋಷ ಯಾವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು, ಲೇಸಾದ ಧರ್ಮದತ್ತ ವಾಲುವುದು ತಿಳಿದವನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗ; ಮಾಂಸ ತಿಂದು, ಕಳ್ಳು ಕುಡಿದು, ಮೈಗೆ ಹಿತವೆನಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆವುದು ಧರ್ಮವೇ? ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೈನಧರ್ಮವೇ ಸುಖನಿಲಯ, ಜಿನಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವನು ಕರ್ಮದ ತೊಡರನ್ನು ಹರಿದುಕೊಂಡು ದೇವನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಜೈನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ಕರ್ಮವು ನಾಶವಾದಂತೆ ಉಳಿದ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? (೧೫. ೮-೩೦) ದುರ್ಜನನನ್ನೂ ಅನ್ಯಾಯಿಯನ್ನೂ ಜಿನಧರ್ಮವು ಗುಣಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಹಿತ್ತಾಳೆಯಂತಿದ್ದರೆ, ಜೈನವು ಚಿನ್ನದಂತಿರುವುದು; ದಾನಿ ಶೌಚಿ ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಜಿನಧರ್ಮ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಖಳ ಪಾಪಿ ಹೀನಚರಿತ್ರನಿಗೆ ಇತರ ಧರ್ಮ ರುಚಿಸುತ್ತದೆ; ಜೈನಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು

ಎಷ್ಟು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿದರೂ ಭವ್ಯನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಅದು ಸರಿಹೋಗದು; ತೀರ್ಥಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ; ಜಿನಧರ್ಮ ಮೊದಲು ಕಹಿಯೆನಿಸಿದರೂ ಮದಮೋಹಗಳೆಂಬ ವ್ಯಾಧಿಗೆ ತಕ್ಕ ಔಷಧ; ಜಿನಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪಾವನೋದಕದಿಂದ ಪಾಪವೆಂಬ ಕೆಸರನ್ನು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಬಡತನವನ್ನು ಸಿರಿ ಬಂದಾಗ ತೊರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಸತ್ಪಥ ದೊರೆತರೂ ಕೆಟ್ಟ ಹಾದಿಯನ್ನು ಬಿಡಲಾರರು: ನೂರು ಮಂದಿ ವೈಷ್ಣವರನ್ನೂ ಸಾವಿರ ಮಂದಿ ಬೌದ್ಧರನ್ನೂ ಎರಡು ಸಾವಿರ ಮಂದಿ ಮಾಹೇಶ್ವರರರನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದು, ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಜೈನನನ್ನು ಮಾಡಲಾದೀತೇ? (೧೫. ೩೪–೬೯) ಜೈನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವವನು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಮುಕ್ತಿಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ನೀಡುವ ಜಿನಧರ್ಮವು ಕಾಮಧೇನು; ಜೈನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವೇನು ಗಹನವೇ; ಒಡವೆ ಮತ್ತು ಒಡಲುಗಳನ್ನು ದಾನ ಮತ್ತು ತಪಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಸವೆಸುವವನು ಪರಮಸುಖವನ್ನೈದುತ್ತಾನೆ; ದೇಹವೆಂಬ ಬೀಜವನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮ ಎಂಬ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪರಮಸುಖವನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ; ಅಜ್ಞಾನ–ಲೋಭಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಪಾತಕವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆ ಎಂದು ಮರುಗಬೇಕಿಲ್ಲ, ಜಿನೇಂದ್ರಧರ್ಮವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ನೀಗಿಕೋ: ಗಾಣದ ಎತ್ತಿನಂತೆ ಭವದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುತ್ತ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸದೆ ಸಮ್ಯಕ್‌ದರ್ಶನ, ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನ, ಸಮ್ಯಕ್‌ಚಾರಿತ್ರಗಳಿಂದ ಸುಖವಾಗಿರು (೧೫. ೭೭–೯೮). ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಕವಿಯು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಉಪದೇಶ ವಾಕ್ಕುಗಳಿವು:

> **ಜಿನಮತಮುತ್ತಮೋತ್ತರಸುಖಪ್ರದಮೆಂದದನೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಗದಿಂ**
> **ಮನಮೊಸೆದೆಯ್ದೆ ಕೇಳ್ದುಮಿದೆ ನಿರ್ಮಳಧರ್ಮಮೆನುತ್ತೆ ನಂಬದಂ**
> **ತನಗೆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂ ಶಕುನದಿಂ ನೆಱೆ ನಂಬುಗೆಯುಳ್ೞೊಡಲ್ಲಿ ನೆ**
> **ಟ್ಟನೆ ತಿಳಿದೆಯ್ದೆ ನಂಬಿ ಬಟಿಕ್ಕಾರ್ಹತನಕ್ಕೆ ವಿವೇಕಿಯಪ್ಪವಂ** (೧೫. ೧೦೮)

> **ಘನಕರ್ಮಾರಾತಿಸಂದೋಹಮನವಯವದಿಂ ಗೆಲ್ದು ನಿಃಶ್ರೇಯಸಶ್ರೀ**
> **ವನಿತಾಸಂಭೋಗಸೌಖ್ಯಾಕರದೊಳಮಿತಬೋಧಾಕರಾವಾಸದೊಳ್ ಭ**
> **ವ್ಯನಿಕಾಯಾಭೀಷ್ಟಲೋಕತ್ರಿತಯಶಿಖರದೊಳ್ ನಿಂದ ಲೋಕೈಕನಾಥಂ**
> **ಜನನವ್ಯಾಪಾರದೂರಂ ಕುಡುಗೆ ನಿಜಸುಖಾವಾಪ್ತಿಯಂ ಶಾಂತಿನಾಥಂ**
> (೧೫. ೧೧೪)

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಜೈನಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳ ಹುಳುಕುಗಳೆಂದು ತನಗೆ ಕಂಡವುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ

ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತನ್ನ ಶೈಲಿಯನ್ನವನು ಗುರುತಿಸಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಳಗನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರೂ ಅವನದು ಪ್ರೌಢವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅಥವಾ ಲಲಿತವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಟೀಕಿಸಲು ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ; ಅದು ಅವನಿಗೆ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕನ್ನು ಕಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಸಾಮಾನ್ಯನನ್ನೇ ಕುರಿತು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವನ ಭಾಷೆ ಪೆಡಸಾಗದೆ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಜನರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಾಣ್ನುಡಿ, ಗಾದೆ, ಚಾಟೂಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿವೆ. ಅವನ ಈ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಅವನ ಕಾಲದ ಅವನ ಕಡೆಯ ಕನ್ನಡ ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಸಲೀಲವಾಗಿ ಬರೆಯಬಲ್ಲ ಸಾರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನು. ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಬರೆಯಲು ಹೊರಟಿದ್ದರೆ ಅವನ ಶೈಲಿ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿತ್ತೇನೋ. ಅವನಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಮತ್ಕಾರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಬರೆಯಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಳ್ನುಡಿಗಳು ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನುಸುಳಿವೆ. "ಆದಿತ್ಯನನಂಗೈಯೊಳ್ ಮುಚ್ಚಲಾರ್ಗಮೇಂ ಬಂದಪುದೇ" (೨. ೮೪), "ಇರುಳ್ ಬಿರ್ದ ಪಗವದೊಳ್ ಪಗಲುಮಜಿವುತುಂ ಬಿಟ್ಟಿಪನೇ" (೩. ೯೬), "ಪೊನ್ನ ಸುರಿಗೆಯೆನೆ ಮೂಗನರಿಸಿಕೊಳ್ವುದು ಚದುರೇ" (೫-೬೪), "ತುದಿಯೊಳ್ ಕಾಜು ಕಾಜೆ ಮಣಿ ಮಣಿಯೆ ವಲಂ" (೮. ೨೪), "ಕನಸಿನ ಬತ್ತಕ್ಕೆ ಗೋಣಿಯಾಂತಂತಕ್ಕುಂ" (೧೩. ೫೫), "ಕಡಲೆಗಳಂ ತಿಂಬ ಮೊಗ್ಗು ಕಲ್ಗಳೊಳುಂಟೆ" (೧೫. ೫೬) ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ "ಶಾಂತಿ ಮಾಡೆ ಬೇತಾಳಂ ಮೂಡುವ ತೆಱದಿಂದೆ" (೪. ೪೧), "ಕೆಸಱೊಳಗಬ್ಜಂ ಕಲ್ಲೊಳ್ ಮಿಸುಗುವ ಪೊನ್ ಪುಟ್ಟಿ ಪೋಲದಂತೆ" (೪. ೧೫೬), "ಸುರಿಗೆಯ ಕಿಟ್ಟಿಱಿಸಿಕೊಳ್ವ ತೆಱಸಂ ಪೋಲ್ಕುಂ" (೫. ೬೫), "ಪಿತ್ತಳೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಶದೆ ಪೊನ್ನಾಗದವೋಲ್" (೬. ೮೬), "ಕಲ್ಗಳ್ ಚಳಿಯಿಸುಗುಂ ಪರ್ವತಂಗಳೇಂ ಚಳಿಯಿಸುಗುಮೇ" (೭. ೧೯), "ಪಾಯಸಮಂ ಪುಲಿಯನೂಡಿ ಪೊರೆದಂತಕ್ಕುಂ" (೭. ೫೧), "ಕಲ್ಲೊಳ್ ನಾರೆತ್ತುವನಂ ನೆಟಿಲೊಳ್ ಪೋರುತ್ತಿರ್ಪವನ ತೆಱನನುಕರಿಸಿರ್ಕುಂ" (೮. ೨೩೫), "ಸುರೇಂದ್ರರಾರ್ಜಿಸಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಬೂದಿಯ ಬೊಟ್ಟೇ" (೧೦. ೧೨೫) ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಕ್ಕುದೆನಿಸುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಾರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಡಂಬನದ ಸರಳುಗಳು ಬಲು ತೀಕ್ಷ್ಣ. ಅವನ ತರ್ಕಬದ್ಧವೆನಿಸುವ ಹಲವಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಏನುತ್ತರ? ಆದರೆ ಸ್ವಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕವಿ ಮತ್ತು ಇಂಥ ಕವಿಗಳು ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳು. ಇವರ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಇತರರೂ ಅನ್ವಯಿಸುವರೆಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಅನ್ಯಮತ ವಿಡಂಬನಕ್ಕೆಳಸಿದ ಎಲ್ಲ ಮತಗಳ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತು ಇದು. ನಗೆಯ ಮೂಲಕ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹೆಬ್ಬಂಡೆಗಳನ್ನು ಫಳಾರನೇ ಸೀಳಿಸುವುದು ವಿಡಂಬನ ಕೃತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ.

●

ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ರಾಮಾಯಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ; ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ರಾಮಾಯಣದ ಕತೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳಿವೆಯಂತೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿ ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣವೂ ಒಂದು. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಮಲಸೂರಿಯ 'ಪಉಮ ಚರಿಯ' (ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನ) ಹಾಗೂ ರವಿಷೇಣನ 'ಪದ್ಮಪುರಾಣ' (ಕ್ರಿ.ಶ. ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನ) ಇವು ತುಂಬ ಹಳೆಯವು. ಇದುವರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣವೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆ ಹಾಗೂ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಅಭಿನವ ಪಂಪನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ನಾಗಚಂದ್ರನ **'ರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತಪುರಾಣ'** ಅಥವಾ **'ಪಂಪ ರಾಮಾಯಣ'**. ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೭೫ ರಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ರಾಜನಾದ ಮೂರನೆಯ ಕೃಷ್ಣನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಪೊನ್ನನೂ ಒಂದು ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂದೂ, ಅದೇ ಈಗ ಅನುಪಲಬ್ಧವಾದ **'ಭುವನೈಕರಾಮಭ್ಯುದಯ'**ವೆಂದೂ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಊಹೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. 'ಭುವನೈಕ ರಾಮಾಭ್ಯುದಯ'ವು ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಂತೆ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರಲೂಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ 'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ'ವೇ ಕನ್ನಡ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ

ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯದು. ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅವನ ನಂತರ ಹಲವಾರು ಕವಿಗಳು ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಮುದೇಂದು, ದೇವಪ್ಪಕವಿ, ದೇವಚಂದ್ರ, ಚಂದ್ರಸಾಗರವರ್ಣಿ ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ರಾಮಾಯಣಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ನಾಗಚಂದ್ರನಾದ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಕವಿಯಾದ ಕುಮುದೇಂದುವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ 'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ'ವನ್ನು ತನ್ನ ಕತೆಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಕೆಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ **'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ'**ಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದು ವರ್ಣಕ ಕಾವ್ಯ. ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕವಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ರಾಘವಾಂಕನ ನಂತರ ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದವನು ಇವನಾದರೂ, ಇಷ್ಟು ಷಟ್ಪದಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವನೇ ಮೊದಲನೆಯವನು. ಆ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೀತ ನಡೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ, ಷಟ್ಪದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಕಾವ್ಯರಚನಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕುಮುದೇಂದು ತೀರ ಕಳಪೆಯೇನಲ್ಲ; ಕುಮುದೇಂದು ಲಲಿತವಾಗಿಯೂ ಸಲೀಸಾಗಿಯೂ ಬರೆಯಬಲ್ಲ, ಸರಾಗವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನೊರೆಯಬಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ'ಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಕವಿಯ ವಿಚಾರ

ಕುಮುದೇಂದು ಸ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ತಂದೆ–ತಾಯಿ, ದೊಡ್ಡಪ್ಪ, ಗುರು ಹಾಗೂ ಗುರುಪರಂಪರೆ – ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕವಿಯು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ನೆನೆಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಂದೆಯಾದ ಪದ್ಮನಂದಿವ್ರತಿಯು "ಸಾಹಿತ್ಯಕುಮುದವನಚಂದ್ರನೂ, ಚತುರ್ವಿಧ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಕಳಾಶತದಳವಿಕಸನ ದಿನಮಣಿಯೂ, ವಾದಿಧರಾಧರಕುಳಿಶನೂ" ಆದವನೆಂದು ಕವಿಯು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ಕವಿಮುಖ ಮಣಿಮಾಮುಕುರನಾಗಿದ್ದನಂತೆ. ಕವಿಯ ತಾಯಿಯ ಹೆಸರು ಕಾಮಾಂಬಿಕೆ. ಆತನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪನಾದ ಅರ್ಹನಂದಿವ್ರತಿಯು "ಪರಮಾಗಮ ನಾಟಕ ತರ್ಕ ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಘಂಟು ಛಂದೋಲಂಕೃತಿ ಚರಿತ ಪುರಾಣ ಷಡಂಗಶ್ರುತಿ ನೀತಿಸ್ಮೃತಿ ವೇದಾಂತ ಭರತ ಸುರತ ಮಂತ್ರೌಷಧಿಸಂಹಿತೆ ನರತುರಗಗಜಮಣಿಗಣ ಪರೀಕ್ಷಾ ಪರಿಣತ"ನಾಗಿದ್ದನಂತೆ. ಎಂದರೆ ಕವಿಯ ಹಿರಿಯರು ಪಂಡಿತವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಕವಿಯ ಗುರುಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ ಕುಂದಕುಂದಾಚಾರ್ಯ,

ಸಮಂತಭದ್ರ, ಕವಿಪರಮೇಷ್ಠಿ, ಗುಣಭದ್ರ, ಉಮಾಸ್ವಾತಿ, ಶ್ರೀಪಾದಸ್ವಾಮಿ, ಪೂಜ್ಯಪಾದ, ಅಕಳಂಕ, ವಿದ್ಯಾನಂದ, ಅನಂತವೀರ್ಯ, ವೀರಸೇನ, ಜಿನಸೇನ, ಭೂತಬಲಿ, ಪುಷ್ಪದಂತ, ಸಿಂಹನಂದಿ, ಪ್ರಭಾಚಂದ್ರ, ವರ್ಧಮಾನ ಭಟ್ಟಾರಕ, ಶ್ರೀಧರಾಚಾರ್ಯ, ವಾಸುಪೂಜ್ಯ, ಶಿಷ್ಯ ಅಭಯೇಂದು, ಮಗ ಕುಮುದೇಂದು ಮಾಧವಚಂದ್ರ, ತಾರ್ಕಿಕೇಶ್ವರ ಅಭಯೇಂದು, ಮಾಘಣಂದಿ ಮುನಿ (ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ಗುರು), ಬಾಳೆಂದು, ಮತ್ತು ಜಿನಚಂದ್ರ. ಕುಮುದೇಂದುವಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಾತಾವರಣವೂ ಗುರುಮನೆಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯರಚನಾಶಕ್ತಿಯು ಬಂದಿದ್ದುದು ಸಹಜವೇ.

ಕುಮುದೇಂದುವೂ ದೊಡ್ಡ ಪಂಡಿತನಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಪರವಾದಿಗಿರಿವಜ್ರ, ವಾದಿಗಜಕೇಸರಿ, ವಾದಿಭಾಳಲೋಚನ, ವಾದಿಧರಾಧರಕುಳಿಶ, ಪರವಾದಿಗಂಡಭೇರುಂಡ, ಕವಿರಾಜಶಿಖಾಮಣಿ, ಸರಸಕವಿತಿಲಕ, ಸರಸಕವಿಮುಖತಿಲಕ, ಕವಿಕುಳ ಭಾಳಲಲಾಮ ಎಂಬ ಬಿರುದುಗಳಿದ್ದುವಂತೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮುದೇಂದುವು ವಾದದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ಗೆದ್ದು ಬಿರುದುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದುದನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಮೇಲಿನ ಬಿರುದಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಕೆಲವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. "ಮತ್ಕೃತಿ ಮಾಡುಗುಂ ಚಮತ್ಕೃತಿಯಂ ಸಂಘರ್ಷಿಸಲು" "ಸುಕರ ಸುಕುಮಾರ ಸರಸ ಮತ್ಕೃತಿಯಿಂ ತಳೆಯದರೊಳರೇ ಭುವನದೊಳು", "ಎಳಸದರಾರ್ ಕುಮುದೇಂದು ಮುನೀಶ್ವರ ವಿರಚಿತ ಕಾವ್ಯಕಥಾರಸಕೆ" – ಎಂಬೀ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆದಿದ್ದ ಹೆಮ್ಮೆ–ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಕವಿಯು ಸ್ತುತಿಸಿರುವ ಪೂರ್ವಕವಿಗಳೆಂದರೆ ಗುಣವರ್ಮ, ಜಯವರ್ಮ, ಗಜಗ, ಗುಣನಂದಿ, ನಯವರ್ಮ, ಹೊನ್ನ, ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಸುಮನೋಬಾಣ, ಜನ್ನಯ – ಇವರುಗಳು. ತನ್ನನ್ನೀತ 'ಕುಮುದೇಂದು ಮುನೀಶ್ವರ'; 'ಕುಮುದೇಂದು ಬ್ರತಪತಿ' ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈತನು ಮುನಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು; ಆ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಕವಿಯು ಜನ್ನನನ್ನೂ ಸ್ತುತಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಕುಮುದೇಂದುವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೩೦ಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನವನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜನಾದ ಮೂರನೆಯ ನಾರಸಿಂಹನಿಂದ ಮಾಘಣಂದಿ ಎಂಬುವವನು ದತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ವಿಷಯವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೬೫ರ ಬೆಣ್ಣೆಗುಡ್ಡದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (**'ಮೈಸೂರು ಆರ್ಕಿಯಲಾಜಿಕಲ್ ರಿಪೋರ್ಟ್'**, ೧೯೧೧, ಪುಟ ೪೮–೪೯). ಈ ಮಾಘನಂದಿಯೇ ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ಗುರುವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ

ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮಾಘನಂದಿಯನ್ನು ಚತುರ್ವಿಧ ಪಾಂಡಿತ್ಯಚಕ್ರವರ್ತಿ ಪರವಾದಿಗಂಡಭೇರುಂಡ ಕುಮುದಚಂದ್ರ ಪಂಡಿತನ ಗುರುವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕುಮುದಚಂದ್ರಪಂಡಿತ ಕುಮುದೇಂದುವೇ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ ೩೩೪ನೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮಾಘನಂದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯೆಂಬ ಗುರುವನ್ನು "ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾಮಂಡಲಾಚಾರ್ಯರುಂ ಆಚಾರ್ಯವರ್ಯರುಂ ಹೊಯ್ಸಳರಾಯ ರಾಜಗುರುಗಳಂ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುಮುದೇಂದುವು ತನ್ನ ಗುರು ಮಾಘನಂದಿಯನ್ನು "ಸಿದ್ಧಾಂತತ್ರಯ ಚಕ್ರೇಶ್ವರ" "ಅವನತ ಹೊಯ್ಸಳರಾಯ ಮಕುಟಮಣಿ ಗಣಕಿರಣಂ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮಾಘನಂದಿಯೇ ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ಗುರು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ಕಾಲವು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರೊ| ಕೆ.ಜಿ. ಕುಂದಣಗಾರರು ಗಮನಿಸುವಂತೆ ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಮುದಚಂದ್ರ ಪಂಡಿತನ ಬಿರುದುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಗುಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಬಿರುದುಗಳಿಲ್ಲ; ಜೊತೆಗೆ ಗುರು ಮಾಘನಂದಿಯನ್ನು 'ಅಭಿನವಸಾರ ಚತುಷ್ಟಯ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ಯಾವ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಶಾಸನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಎಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೬೫ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕುಮುದೇಂದು ತನ್ನ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಬರೆದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (**'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ, ಪೂರ್ವಭಾಗ'**, ೧೯೩೬, ಮುನ್ನುಡಿ: ಪು. ೮).

'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ'ವು ತನ್ನ ಕಥಾಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಪಂಪನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಕತೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮನು ರಾವಣವಧೆಯ ನಂತರ ಪುನಃ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆಯು ಮುಂದುವರೆದು ಸೀತಾಪರಿತ್ಯಾಗ, ರಾಮ ಪರಿನಿರ್ವಾಣ ಹಾಗೂ ರಾಮಕೇವಲಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಸಂಪಾದನೆ ಇವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಕೃತಿಕಾರನು ಗತಿಸಿಹೋಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರೊ. ಕುಂದಣಗಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕತೆಯು ಅರ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿರುವುದರೊಡನೆ, ಯಾವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲೂ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಅಂಕಿತವಿರುವ ಪದ್ಯವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (**'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ, ಪೂರ್ವಭಾಗ'**, ೧೯೩೬, ಮುನ್ನುಡಿ; ಪು. ೮–೯). ಇದು ನಿಜವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕತೆಯ ಒಂದು

ಪ್ರಮುಖ ಘಟ್ಟ ಮುಗಿದು ಕತೆ ಪೂರ್ಣವಾದಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುವುದರಿಂದ ಕವಿಯೇನಾದರೂ ಇಷ್ಟನ್ನೇ ಬರೆದನೋ ಎಂದು ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕುಮುದೇಂದುವು ಜೈನಮುನಿಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ವರ್ಣಕ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಪ್ರಸಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆದರ್ಶ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವನಿಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಕತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕವಿಯು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿರಲಾರ; ಪ್ರೊ। ಕುಂದಣಗಾರರು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇ ಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ, ಆದರೂ ರಾಮಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕದೊಂದಿಗೆ ಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಕತೆ ಅರ್ಧವಾದಂತೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ.

'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ'ದ ಕಥಾಸಾರ

ಪಾತಾಳ – ಮಧ್ಯ – ಊರ್ಧ್ವಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಲೋಕದ ನಟ್ಟುನಡುವೆ ಮೇರು ಪರ್ವತವಿದೆ; ಅದರ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಭರತಕ್ಷೇತ್ರದ ಆರ್ಯಾಖಂಡವಿದೆ, ಅಲ್ಲಿ ಗಂಗಾ ಸಿಂಧು ಮುಂತಾದ ಪವಿತ್ರ ನದಿಗಳು ಹರಿಯುತ್ತವೆ, ರಜತ ಪರ್ವತವಿದೆ, ಅಲ್ಲಿ ಕೋಶಲ ದೇಶವು ತುಂಬ ರಂಜನೀಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ರಾಜಧಾನಿ ಅಯೋಧ್ಯೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಳುವವರು ಇಕ್ವಾಕುವಂಶದ ಅರಸರು. ನಾಭಿರಾಜ, ದಿಲೀಪ, ವಿಜಯರಥ, ಪುರಂದರ, ಕೀರ್ತಿಧರ, ಸುಕೋಶಲ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಸೌಂದರ, ಸಿಂಹರಥ, ಬ್ರಹ್ಮರಥ, ಚತುರ್ಮುಖ, ಹೇಮರಥ, ಇಂದುರಥ, ಭಾನುರಥ, ಮಯ, ಮಾಂಧಾತ, ವೀರಸೇನ ಕಮಳಬಂಧು, ವಸಂತತಿಲಕ, ಕುಬೇರದತ್ತ, ದಮನ, ದ್ವಿಪರಥ, ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪು, ಅರ್ಕರಥ, ದಿಲೀಪ, ರಘುವೀರ ಮೊದಲಾದ ಈ ವಂಶದ ರಾಜರುಗಳು ಕೋಶಲವನ್ನಾಳಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಅನರಣ್ಯನು ತನ್ನ ಇಬ್ಬರು ಮಕ್ಕಳಾದ ಅನಂತರಥ ದಶರಥರೊಡನೆ ಸುಖದಿಂದಿದ್ದನು. ಒಂದು ದಿನ ದಶರಥನಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟಿ ತಾನೂ ಅನಂತರಥನೂ ಅಭಯಘೋಷರೆಂಬ ಮುನಿಗಳ ಹತ್ತಿರ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು.

ದಶರಥನಿಗೆ ಮೂವರು ಹೆಂಡತಿಯರು: ಅಪರಾಜಿತೆ, ಸುಮಿತ್ರೆ, ಸುಪ್ರಭೆ. ಒಮ್ಮೆ ನಾರದನು ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಬಂದು ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ದಶರಥನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದ: ಜಾನಕಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ದಶರಥನ ಮಗನು ದಶವದನನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವನು ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಾಗರಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುವವನು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಾಗ ದಶವದನನು ಕೋಪದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ದಶರಥನನ್ನೇ ಕೊಲ್ಲುವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಆ ವಿಚಾರ; ಅದನ್ನು ಜನಕನಿಗೂ ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದು ನಾರದನು ಹೊರಟನು.

ಇತ್ತ ಮಂಗಳಪುರದ ರಾಜಪುತ್ರಿ ಕೈಕೇಯಿಯ ಸ್ವಯಂವರವೇರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ದಶರಥ ಜನಕರು ಬಂದರು. ಕೈಕೆಯು ದಶರಥನನ್ನೇ ವರಿಸಿದಳು. ರಾಜಕುಮಾರಿಯು ದೇಶಾಂತರಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ವರಿಸಿದಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ರಾಜಪುತ್ರರೆಲ್ಲ ದಶರಥನ ಮೇಲೇರಿ ಬಂದರು. ಆಗ ಕೈಕೆಯ ತಂದೆ ಶುಭಮತಿಯು ತಾನು ಯುದ್ಧ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದಾಗಿಯೂ ಮಗಳು–ಅಳಿಯ ರಥದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನೊಪ್ಪದ ದಶರಥನು ಕೈಕೆಯ ಸಮೇತ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಟ. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದಶರಥನ ಸಾರಥಿ ಬಿದ್ದು, ರಥವು ಶಿಥಿಲಗೊಂಡಾಗ ಕೈಕೆಯು ರಥವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ಸಾರಥಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದಳು. ಕೊನೆಗೆ ರಾಜಕುಮಾರರೆಲ್ಲ ಸೋತರು. ತನ್ನ ಯುದ್ಧಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಕೈಕೆಗೆ ದಶರಥನು ವರಗಳನ್ನಿತ್ತು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳಿದಾಗ ಆಕೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಾಗಿಯೂ ಈಗ ಬೇಡವೆಂದೂ ಹೇಳಿದಳು. ಹೀಗೆ ದಶರಥನಿಗೆ ನಾಲ್ವರು ಹೆಂಡತಿಯರಾದರು.

ಕೆಲದಿನಗಳು ಅವರೆಲ್ಲ ಸುಖವಾಗಿರಲು ಅಪರಾಜಿತೆಯು ಗರ್ಭಧರಿಸಿ ರಾಮನೆಂಬ ಪುತ್ರರತ್ನಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವಿತ್ತಳು. ಆ ನಂತರ ಸುಮಿತ್ರೆ ಕೈಕೆ ಸುಪ್ರಭೆಯರೂ ಗರ್ಭಧರಿಸಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಭರತ, ಶತ್ರುಘ್ನರಿಗೆ ಜನ್ಮವಿತ್ತರು.

ಒಂದು ದಿನ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಓಲಗದಲ್ಲಿರಲು ಜನಕರಾಜನ ಕಡೆಯ ಚರನೊಬ್ಬ ಬಂದು ಮಿಥಿಳೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದನು. ವಿದೇಹರಾಜನಾದ ಜನಕನರಸಿ ವಿದೇಹಿಯು ಅವಳಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆತ್ತಾಗ ಖೇಚರನೊಬ್ಬನು ಬಂದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದನು. ಎಲ್ಲರೂ ರೋದಿಸುವಾಗ ನಿಮಿತ್ತಕನೊಬ್ಬನು ಬಂದು ಅಪಹೃತವಾದ ಮಗುವು ಮುಂದೆ ಖೇಚರೇಶ್ವರನಾಗಿ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಸಂಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಾಧಾನವಾಯಿತು. ಅವಳಿ ಜವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವೇ ಸೀತೆ. ಅವಳೀಗ ಸುಂದರಿಯಾದ ಯುವತಿ. ಆಕೆಯನ್ನು ರಾಮನಿಗಿತ್ತು ವಿವಾಹವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಕನಿರುವಾಗ, ಶಬರರಾಜನೊಬ್ಬ ಅವನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವನು ಎಂದು ಚರನು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಹೋದರು. ಇವರು ಬಂದ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಯೇ ಶತ್ರುಗಳು ಶರಣಾದರು.

ಒಮ್ಮೆ ನಾರದನು ಸೀತೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಅಂತಃಪುರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸೀತಾಸಹಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳೂ ಓಡಿಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಕುಪಿತನಾದ

ನಾರದನು ಸೀತೆಯ ಚಿತ್ರವೊಂದನ್ನು ಬರೆದು ರಥನೂಪುರ ಚಕ್ರವಾಳಪುರದ ರಾಜ ಇಂದುಗತಿಯ ಬಳಿ ಹೋಗಿ "ನಿನ್ನ ಮಗ ಪ್ರಭಾಮಂಡಳನಿಗೆ ಈಕೆ ಯೋಗ್ಯ ಕನ್ಯೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಉತ್ತೇಜಿತನಾದ ಇಂದುಗತಿ ಭೂಚರರು ಖೇಚರರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾರರು; ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಕನನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ತರಲು ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚಪಳಮತಿಯೆಂಬ ಖೇಚರನು ಕುದುರೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಜನಕನನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ಇಂದುಗತಿಯ ಬಳಿ ತರುತ್ತಾನೆ. ಜನಕ – ಇಂದುಗತಿಯರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆದು, ಕೊನೆಗೆ ವಜ್ರಾವರ್ತವೆಂಬ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಯಾರು ಹೆದೆಯೇರಿಸುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದುಗತಿಯು ತಮ್ಮ ವಂಶಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಸಾಗರಾವರ್ತ–ವಜ್ರಾವರ್ತವೆಂಬ ಬಿಲ್ಲುಗಳೊಡನೆ ತನ್ನವರನ್ನು ಮಿಥಿಲೆಗೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸ್ವಯಂವರವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ದಶರಥನ ಸಂಜ್ಞೆಯಂತೆ ರಾಮನು ಬಿಲ್ಲುಗಳ ಬಳಿ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾವಲು ಸರ್ಪಗಳು ಹಿಂಜರಿದವು. ವಜ್ರಾವರ್ತವನ್ನು ಹೆದೆಯೇರಿಸಿ ರಾಮನು ಟಂಕಾರ ಮಾಡಿದ; ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಸಾಗರಾವರ್ತದ ಹೆದೆಯೇರಿಸಿದ. ರಾಮನು ಸೀತೆಯನ್ನು ವರಿಸಿದರೆ, ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಜನಕನ ಸ್ನೇಹಿತ ಚಂದ್ರಪ್ರಭನ ಹದಿನೆಂಟು ಮಂದಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ. ಕನಕನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಊರ್ಮಿಳಾ ಕನಕಪ್ರಭೆಯರನ್ನು ಭರತನಿಗಿತ್ತು ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು.

ಇತ್ತ ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಇಂದುಗತಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ–ಕೋಪಗಳುಂಟಾದವು. ಮಗ ಪ್ರಭಾಮಂಡಳನು ಸೀತಾ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿದೋ ಕೊಂದೋ ಕರೆತರುವೆನೆಂದು ಕೋಪದಿಂದ ಹೊರಟ. ಸೈನ್ಯ ಸಮೇತವಾಗಿ ವಿದೇಹ ನಗರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರಭಾಮಂಡಳನಿಗೆ ಜಾತಿಸ್ಮರವಾಗಿ ಅವನು ಮೂರ್ಛೆಗೊಂಡ. ಮೂರ್ಛೆ ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಸೀತೆಯು ತನ್ನ ತಂಗಿಯೆಂದೂ, ಜನಕ – ವಿದೇಹಿಯರು ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದನು. ತಾನು ವಿನಾ ಕಾರಣ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣಜನಕರ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಥಿತನಾದ ಇಂದುಗತಿಯು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಭಾಮಂಡಳನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿ ದೀಕ್ಷೆ ಕೈಗೊಂಡನು.

ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಎಲ್ಲರೂ ಸುಖವಾಗಿರಲು, ಒಂದು ದಿನ ದಶರಥನು ರಾಮನನ್ನು ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾನು ಜಿನದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದಾಗಿಯೂ ಅದರಿಂದ ರಾಮನಿಗೆ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಲು ಆಲೋಚಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ಭರತನೂ

ವೈರಾಗ್ಯಪರನಾಗಿ ತಂದೆಯೊಡನೆ ದೀಕ್ಷೆ ವಹಿಸುವ ಆಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ದೊರೆಯಿಂದ ಕೇಳಿದ ಕೈಕೆಗೆ ಕಳವಳವಾಯಿತು; ತಕ್ಷಣ ಅವಳಿಗೆ ದಶರಥನಿಂದ ತಾನು ಪಡೆದು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದ ಎರಡು ವರಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದವು. ತಕ್ಷಣ ದಶರಥನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ವರಗಳನ್ನು ಬೇಡಿದಳು. ದಶರಥನು ಕೇಳು ಎಂದಾಗ ಭರತನಿಗೆ ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರುಷಗಳ ಕಾಲ ರಾಜ್ಯಪದವಿಯನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿದಳು. ಇದರಿಂದ ಬೇರೆಲ್ಲರೂ ಅವಳ ಬಗೆಗೆ ಕ್ರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ರಾಮನು ತಂದೆಯನ್ನು ಸಂತೈಸಿ ದಿಗ್ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವನೆಂದು ಹೇಳಿ ಬೀಳ್ಕೊಂಡು ತಾಯಿಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಕೌಸಲ್ಯೆಯು ಸೀತೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣಸೀತೆಯರು ಅಯೋಧ್ಯೆಯಿಂದ ಹೊರಟರು.

ಅವರೆಲ್ಲ ಗಂಗಾನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಚಿತ್ರಕೂಟಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಆವಂತಿ ದೇಶದ ಅರಸಾದ ಸಿಂಹೋದರನೆಂಬುವನು ಶ್ರಾವಕರಿಗಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯರಿಗೆ ನಮಿಸೆನೆಂಬ ದಶಪುರದ ರಾಜನಾದ ವಜ್ರಕರ್ಣನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧ ಸಾರಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿ ವಜ್ರಕರ್ಣನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಮುಂದಾದರು. ಕೊನೆಗೆ ಸಿಂಹೋದರ ಶರಣಾಗತನಾದನು. ವಜ್ರಕರ್ಣನೊಡನೆ ಸ್ನೇಹದಿಂದಿರಲು ಅವನಿಗೆ ಹೇಳಿ ರಾಮನು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಜ್ರಕರ್ಣನು ತನ್ನ ಎಂಟು ಮಂದಿ ಕುವರಿಯರನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗಿತ್ತು ವಿವಾಹ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಉಳಿದ ಅರಸರು ತಮ್ಮ ಮುನ್ನೂರು ಕುಮಾರಿಯರನ್ನವನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ರಾಮ ಸೀತೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ದೊಡ್ಡ ಕಾಡನ್ನು ಕಳೆದು ವಿಜಯಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, ಒಂದು ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಟಾಗ ತನ್ನನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಬಯಸಿ, ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೇಳಿ ತನ್ನ ಆಸೆ ನೆರವೇರದೆಂಬ ನಿರಾಸೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವನಮಾಲೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾದನು. ಅಂತೆಯೇ ಭರತನ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗಲು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅತಿವೀರ್ಯನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಿದನು: ಅವನು ದೀಕ್ಷೆ ತಳೆದಾಗ ಅವನ ಮಗಳಾದ ರತಿಮಾಲೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ವಿವಾಹವಾದನು.

ದಂಡಕಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣಸೀತೆರಾಮರನ್ನು ಜಟಾಯುವೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದನು. ಒಂದು ಬಾರಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರುವಾಗ ಸೂರ್ಯಹಾಸವೆಂಬ ದಿವ್ಯಖಡ್ಗವೊಂದು ಬರುತ್ತಿರಲು ಅದನ್ನು

ವಶಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಿದಿರಮೆಳೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಡೆಯಲು ಅದರ ನಡುವೆ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಶಂಭುಕನ ತಲೆ ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅವನ ತಾಯಿಯಾದ ಚಂದ್ರನಖಿ ಮಗನನ್ನು ಕೊಂದವನ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ಪಂಚವಟಿಗೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಮೋಹಿತಳಾದಳು. ಆದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಅವಳನ್ನು ಅವಮಾನಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಅವಳು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹಾರಿ ಖರನಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಳು. ಖರದೂಷಣರು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಮೇಲೇರಿ ಬಂದರು. ಘೋರಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಎದುರಿಸಿದನು.

ಕ್ರೌಂಚನದಿಯ ತೀರದ ಪಂಚವಟಿಯ ಲತಾಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯು ರಾಮನೊಡನೆ ಇರುವುದನ್ನು ಆಕಾಶಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಾವಣನು ಒಮ್ಮೆ ಕಂಡು ಅವಳಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಿತನಾದನು. ಅವಲೋಕಿನೀ ವಿದ್ಯಾಧಿದೇವತೆಯನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವರಾರೆಂದು ರಾವಣನು ಕೇಳಿದಾಗ ದೇವತೆಯು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣಸೀತೆಯರ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಅರುಹಿದಳು. ರಾಮನ ವೈಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಸಿಯೆಂದೂ, ಸೂರ್ಯಹಾಸವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಶಂಬುಕದೂಷಣತ್ರಿಶರರನ್ನು ಕೊಂದು ಈಗ ಖರನೊಡನೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೆಂದೂ ಹೇಳಿದಳು. ಸೀತೆಯಿಂದ ರಾಮನು ದೂರ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಉಪಾಯವಾವುದೆಂದು ರಾವಣನು ಕೇಳಿದಾಗ ದೇವತೆ ಕೋಪಗೊಂಡಳು; ಪರನಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಂಡ ಅವನನ್ನು ಛೇಡಿಸಿದಳು. ಆದರೆ ಹಟದಿಂದ ರಾವಣನು ರಾಮನನ್ನು ಸೀತೆಯಿಂದ ದೂರಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಾಗ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದ ದೇವತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸಿದಳು. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತೊಂದರೆಯಾದರೆ ಸಿಂಹನಾದವನ್ನು ಮಾಡುವೆನೆಂದೂ, ಆಗ ರಾಮನು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಸಿಂಹನಾದ ಮಾಡಿದರೆ ರಾಮನು ಆಯೆಡೆ ಹೋಗುವನೆಂದು ವಿದ್ಯೆ ತಿಳಿಸಿತು. ಅದರಂತೆ ಮಾಡಲು ಬೆಸಗೊಂಡಾಗ ಅವಲೋಕಿನಿ ಸಿಂಹನಾದವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ಅಪಾಯವುಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ರಾಮನು ಸೀತೆಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಆ ಕಡೆ ಹೊರಟನು.

ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೇ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದ ರಾವಣನು ಸೀತೆಯನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ವಿಮಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಾರಿದನು. ಇದನ್ನು ಕಂಡ ಜಟಾಯುವು ಅವನೊಡನೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಲು ರಾವಣನು ಜಟಾಯುವಿನ ರೆಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಉರುಳಿಸಿದನು. ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರಲಾಪಿಸುವ ಸೀತೆಯ

ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಅರ್ಕಜಟಿಯೆಂಬುವವನ ಮಗ ರತ್ನಜಟಿಯು ರಾವಣನನ್ನು ಅಡ್ಡಗಟ್ಟಿದನು. ವಿದ್ಯಾಚ್ಛೇದದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಕೆಡಹಿ ರಾವಣನು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿದನು. ಲಂಕೆಗೆ ಬಂದು ಸೀತೆಯನ್ನು ವನವೊಂದರಲ್ಲಿರಿಸಿ ತನ್ನವರನ್ನು ಕಾವಲಿಗಿರಿಸಿದ.

ಇತ್ತ ರಾಮನು ತನ್ನಡೆಗೆ ಬರುವುದನ್ನು ಕಂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಇದೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯಿಂದಾದುದೆಂದು ಬಗೆದು ರಾಮನನ್ನು ವಾಪಸು ಕಳಿಸಿ ತಾನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದನು. ರಾಮನು ಮತ್ತೆ ಪಂಚವಟಿಯಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಣದೆ ವಿರಹಾನಳದಿಂದ ಬೇಯತೊಡಗಿದನು. ಸೀತೆಯ ಅಪಹರಣದ ವಿಚಾರ ಅವಳ ಅಳಲು ಇವುಗಳು ಕಾಡಿನ ಗಿಳಿಯೊಂದರಿಂದ ರಾಮನಿಗೆ ತಿಳಿಯಿತು. ಅವನ ದುಃಖ ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿತು. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಖಚರಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಲತಾಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಣ್ಣ ಅತ್ತಿಗೆಯರನ್ನು ಕಾಣದೆ ಕಳವಳಗೊಂಡನು. ಅವರನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಬಂದಾಗ ಕಾಡಿನ ಗಿಳಿಯಿಂದ ಸೀತಾಪಹರಣದ ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ಪರಿತಪಿಸಿದ. ರಾಮನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಬಂದು ಅವನನ್ನು ಸೇರಿದ.

ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಕೊಂದು ಪುರವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸಿದ್ದ ಖರನನ್ನು ಕೊಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಂದ ಉಪಕೃತನಾದ ವಿರಾಧಿತನು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಅವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಅವರನ್ನು ಪಾತಾಳ ಲಂಕೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋದನು. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಸುಗ್ರೀವನು ತನ್ನ ಸತಿವಿರಹದಿಂದ ಪರಿತಪಿಸಿ, ಅವರು ತನಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಅವರ ಬಳಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಾರೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಗೆ ವಿರಾಧಿತನು ಸುಗ್ರೀವನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಖಳನೊಬ್ಬನು ಸುಗ್ರೀವನ ಸತಿಯಾದ ತಾರೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಂಡು ಸುಗ್ರೀವನಂತೆಯೇ ವೇಷಧರಿಸಿ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಹೊಗುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೆಲ್ಲರೂ ಮೋಸಹೋದರೂ ತಾರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನನ್ನು ಮಾಯಾಸುಗ್ರೀವನೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ನಿಜಸುಗ್ರೀವ – ಮಾಯಾಸುಗ್ರೀವರಿಗೆ ಯುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಗ್ರೀವ ಆ ಕಪಟಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲಾರದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿ ತಾರೆಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಜಾಂಬವಂತನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ರಾಮನು ಸಾಹಸಗತಿಯೆಂಬ ಮಾಯಾಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸುಗ್ರೀವನು ತಾನು ಮಾತು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಎಲ್ಲೆಡೆಗೆ ವಿದ್ಯಾಧರ ಸೇನೆಯನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ; ತಾನೂ ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ವಿದ್ಯಾಚ್ಛೇದದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಉರುಳಿಬಿದ್ದಿದ್ದ ರತ್ನಜಟಿಯಿಂದ ಸೀತಾಪಹರಣದ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿದು, ರಾವಣನೇ ಸೀತೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋದ ವಿಷಯವನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ರತ್ನಜಟಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಅವನ ರಾಜ್ಯ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಮನು ಬೆಸಗೊಂಡಾಗ ಜಾಂಬೂನದನು ಲಂಕೆಯ ವಿಷಯ, ರಾವಣನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವನು.

ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಆಕೆಗೆ ತನ್ನ ಮುದ್ರಿಕೆಯನ್ನಿತ್ತು ಆಕೆ ಕೊಡುವ ಚೂಡಾಮಣಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುವವರಾರು ಎಂದು ಶ್ರೀರಾಮನು ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದಾಗ ತಾನು ಹೋಗುವುದಾಗಿ ಹನುಮನು ಸಿದ್ಧನಾದ. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ವಿಮಾನವನ್ನೇರಿ ಲಂಕೆಗೆ ಬಂದು ಲಂಕಿಣಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕೋಟೆಯನ್ನೊಡೆದು, ದ್ವಾರಪಾಲಕನಾದ ವಜ್ರಮುಖನೆಂಬ ಅಸುರನನ್ನು ಕೊಂದು ಅವನ ಮಗಳಾದ ಲಂಕಾಸುಂದರಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದನು. ಲಂಕಾಪುರವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಅಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕೊನೆಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನು – ತಾನು ಅವಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವಂತೆ – ಕಂಡು ತನ್ನ ವಿಷಯ, ರಾಮನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ರಾಮನ ಮುದ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ; ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಬರುವರೆಂದು ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೀತೆ ಆನಂದ ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿತ್ತ ಚೂಡಾಮಣಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾಣುವ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯಲು, ಅವನನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಲ್ಲಲು ಹವಣಿಸಿದ ಕಾಪಿನಾಳುಗಳಿಗೂ ಹನುಮನಿಗೂ ಘೋರ ಯುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹನುಮನು ಅನೇಕ ಅಸುರರನ್ನು ಕೊಂದು ಲಂಕಾಪುರವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಶ್ರೀರಾಮನಲ್ಲಿಗೆ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾನೆ. ಲಂಕೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರುಹಿ ಸೀತೆಯಿತ್ತ ಚೂಡಾಮಣಿಯನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಮಿತ್ರರೆಲ್ಲರೊಡನೆ ಲಂಕಾಪುರದತ್ತ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೇಳಿದ ರಾವಣನು ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಪಗೊಂಡು ತನ್ನ ಚಂದ್ರಹಾಸಕ್ಕೆ ಇದಿರಾರೂ ಇಲ್ಲವೆಂದನು. ವಿಭೀಷಣನು ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನೊಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಡುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿದನು. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ರಾವಣನು ತಮ್ಮನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲುದ್ಯುಕ್ತನಾದಾಗ ಗೋತ್ರವಧೆ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಬೇಕಾದರೆ ಲಂಕೆಯಿಂದ ಹೊರಗಟ್ಟಬಹುದೆಂದೂ ಹಿರಿಯರು ನುಡಿಯಲು ವಿಭೀಷಣನನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಹೊರಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಿದನು. ವಿಭೀಷಣನು ರಾಮನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಅವನ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಪಡೆದನು. ಅವರೆಲ್ಲ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಸೇತುವೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಬಹು ಬೇಗ ಲಂಕೆಯನ್ನು ಸೇರಿ ಬಿಡಾರಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದರು.

ರಾವಣ ಮತ್ತು ರಾಮನ ಕಡೆಯ ಚತುರಂಗಬಲಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಘೋರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವು. ರಾವಣನ ಕಡೆ ತುಂಬ ನಷ್ಟವಾಯಿತು. ನಾಯಕಮಣಿಗಳು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ರಾವಣನು ದಿವ್ಯಶಕ್ತಿಯಿಂದಿಡಲು ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಮೂರ್ಛೆಹೋದನು; ರಾಮನು ಚಿಂತಾಕುಲಿತನಾಗಿರಲು, ಅತಿಚಂದ್ರನೆಂಬ ಖಚರನು ಅವನ ಮೂರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಔಷಧಿಯು ತನಗೆ ಗೊತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿದನು. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಿಶಲ್ಯಾಸುಂದರಿಯು ಮಿಂದ ಗಂಧೋದಕವನ್ನು ತರಲು ಸಾಕೇತಪುರಕ್ಕೆ ಹನುಮಾದಿಗಳು ಹೊರಟರು. ವಿಶಲ್ಯಾಸುಂದರಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೇ ವರನೆಂದು ತಿಳಿದ ಭರತನು ಆಕೆಯನ್ನು ಗಂಧೋದಕದೊಡನೆ ಕಳಿಸಿದನು.

ಇತ್ತ ರಾವಣನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಪುಣ್ಯಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕೇಳಿ ಬಹುರೂಪಿಣೀ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ತನ್ನನ್ನಾರೂ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಎಬ್ಬಿಸಬಾರದೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ದಿವ್ಯ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದನು. ವಾನರಸೇನೆಯು ರಾವಣನ ಅಂತಃಪುರವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಕುಲವನಿತೆಯರಲ್ಲಿ ಹಾಹಾಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ಮಂಡೋದರಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ರಾವಣನ ಬಳಿ ಬಂದು ಗೋಳಿಡುತ್ತ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಅವನು ವಿಚಲಿತನಾಗದೇ ತಪಮಾಡಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದನು. ದೇವತೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ರಾವಣನ ಮನೋಭೀಷ್ಟವನ್ನು ತಿಳಿದು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕವರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳಲು ರಾವಣನು ವಿದ್ಯೆಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಹೊರಟನು. ತಾನು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ತನಗೆ ಯಾರೂ ಎದುರಿಲ್ಲವೆಂದು ಮದದಿಂದ ಚಿತ್ರಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಸೀತೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಧರಣೀತನೂಜೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಂಡ ಅವನು ಈ ಮಹಾಸತಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿದೆನೆಂದು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ರಾಮನಿಗೊಪ್ಪಿಸುವುದು ಅಭಿಮಾನ ಹಾನಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು "ಧುರದೊಳದಜೆಂ ಪಿಡಿದು ತಂದು ರಾಮಾಚ್ಯುತರನೆರೆದು ಜನಕಜೆವೆರಸು ಕಳಿಸುವೆಂ ನಿರ್ಜಿತರಂ" ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ರಾವಣನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೂ ಎದುರಿಸಲಾರದೇ ಹೋದ. ಅವನ ಚಂದ್ರಹಾಸವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಸೂರ್ಯಹಾಸದಿಂದ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣನು ಸುದರ್ಶನ ಚಕ್ರವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಅದು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಬಂದು ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿತು. ಆ ಚಕ್ರದಿಂದ ರಾವಣನನ್ನು ಹೊಡೆ ಎಂದು ಬಲಭದ್ರವಾದ ರಾಮನು ಹೇಳಲು ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಅಂತೆಯೇ ಮಾಡಲು ದಶಶಿರನು ಪ್ರಾಣಗತನಾಗಿ ಬಿದ್ದ. ವಿಭೀಷಣನು ಅಣ್ಣನ ಸಾವಿನಿಂದ ಮೂರ್ಚೆವೋಗುತ್ತಾನೆ; ಅಂತಃಪುರ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗೋಳಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ರಾವಣಸಂಹಾರಾನಂತರ ರಾಮನು ಲಕ್ಷ್ಮಣಸೀತೆಯರೊಡನೆ ವಿಮಾನವನ್ನೇರಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತ ತಾವು ವನವಾಸ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾಗಗಳನ್ನು ಸೀತೆಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತ ಹಳೆಯ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಕೆದಕುತ್ತ ಊರನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರವನ್ನು ತಿಳಿದ ಭರತನು ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೌಶಲ್ಯೆ ಸುಮಿತ್ರೆ ಕೈಕೆ ಸುಪ್ರಭೆಯರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆನಂದವಾಗುತ್ತದೆ; ಅವರೆಲ್ಲ ತುಂಬ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ರಾಮನನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವೈಭವದ ನಂತರ ಅಯೋಧ್ಯಾಪುರದ ಜಿನಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮನು ಮಹಾಭಿಷೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ' ಮತ್ತು 'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ'

ಕುಮುದೇಂದುವಿಗೆ ನಾಗಚಂದ್ರನೇ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನೆಲೆಯೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ನಾವಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣವು ರಾವಣನ ವಧೆಯನಂತರ ಶ್ರೀರಾಮನು ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಮರಳುವವರೆಗಿನ ಕಥಾಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನಿದ್ದೀತೋ ಸ್ಪಷ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಕುಮುದೇಂದು ಆ ಮಧ್ಯೆ ತೀರಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಹೀಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಕವಿಯು 'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ'ದ ಕತೆಯನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದಂತೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಚಂಪೂರೂಪದ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಹಾಡುಗಬ್ಬವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ಕುಮುದೇಂದುವಿಗೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ನಾಗಚಂದ್ರನಿಂದ ಈತ ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆಯುತಾನೆ. ಆದರೆ ಕವಿಗೆ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅನ್ಯಾಯದ ಮಾತು. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ನಾಗಚಂದ್ರನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ, ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ಕಡೆ ದೀರ್ಘಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕವಿಯು ವರ್ಣನಾಪ್ರಿಯನಾದ್ದರಿಂದ ಸಂದರ್ಭ ಸಿಕ್ಕಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಡುಗಬ್ಬಕ್ಕಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು 'ವರ್ಣಕ' ಎಂದಲ್ಲವೇ? ಹಾಗಾಗಿ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗೆ ವಸ್ತುಕಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ದೊರೆಯುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಈ ವರ್ಣನಾಪ್ರಿಯತೆ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಆಭಾಸಕ್ಕೂ ಎಡಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಂಭವವುಂಟು.

ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಕುಮುದೇಂದು ವರ್ಣನಾಪ್ರಿಯನೆಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಕವಿ ಯತೀಂದ್ರನಾದರೂ ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ರಾವಣ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಘಾತವುಂಟಾಗುವ

ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾಗಚಂದ್ರನು ಕೆಲವೇ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ (**'ರಾಮಚಂದ್ರ ಚರಿತ ಪುರಾಣ'**: ೯. ೭೬೬). ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಕುಮುದೇಂದು ಹ್ರಸ್ವಗೊಳಿಸಿರದಿದ್ದರೂ ವರ್ಣನೆಯು ಅಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಸುಂದರವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಪದ್ಯ:

ಒಂದತಿ ಹರುಷಮನೊಂದು ವಿಷಾದಮ
ನೊಂದು ಕೌತುಕಮನೊಂದತಿ ಕೋಪಮ
ನೊಂದಾಕುಳತೆಯನೊಂದು ಭಯಮನಿರದೊಂದತಿ ಸಂಭ್ರಮಮಂ
ಒಂದು ವಿಚಾರಮನೊಂದಾತುರತೆಯ
ನೊಂದಾಗಳೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಚೇಷ್ಟೆಗಳಂ
ಕಂದರ್ಪಂ ಮುಳಿದೆಸೆ ಸಲೆ ತಳೆದುವು ಹತ್ತು ಮುಖಂಗಳು ರಾವಣನ
(ಕುಮು. ರಾ: ೧೦.೬)

ಹಲವು ಮುಖಗಳ ರಾವಣನಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆದ ವಿವಿಧ ಭಾವಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ರಾವಣನು ಸೀತೆಯನ್ನು ವಿಮಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಪಹರಿಸಿದಾಗ ಭಯಚಕಿತೆಯಾದ ಆಕೆ ದುಃಖವಿಹ್ವಲೆಯಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆಕ್ರಂದನವಂತೂ ಖಂಡಿತ ನಾಗಚಂದ್ರನಲ್ಲಿಯಷ್ಟು ಕರುಣರಸಪೂರಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಕಜಟಿಯ ಮಗ ರತ್ನಜಟಿಯು ರಾವಣನನ್ನು ಎದುರಿಸಿದಾಗ ನಾಗಚಂದ್ರನು "ಆ ದಾನವಂ ಅರ್ಕಜಟಿಯ ನಣ್ಪಿಂಗವನೊಳ್ ಕಾದದೆ ಕರುಣಿಸಿ ವಿದ್ಯಾಚ್ಛೇದಂ ಗೈದಂ ನಿರಂಕುಶಂ ದಶಕಂಠಂ" (**ರಾಮ, ಚ, ಪು.** ೯–೧೪೬) ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೂ, ಕುಮುದೇಂದುವು ಅವರ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಹನ್ನೆರಡು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ವಿದ್ಯಾಚ್ಛೇದ ಮಾಡಿದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸೀತಾಪಹರಣದ ವಿಷಯವು ಅವಳ ರೋದನವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕಾಡಿನ ಗಿಳಿಯೊಂದರ ಪುನರುಕ್ತಿಯಿಂದ ರಾಮನಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ, ಆನಂತರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ತಂತ್ರವು ಚಮತ್ಕಾರಯುತವಾದರೂ. ಸುಂದರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಖರಸಂಹಾರದ ನಂತರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಪಂಚವಟಿಗೆ ವಾಪಸು ಬಂದು ಅಣ್ಣ ಅತ್ತಿಗೆಯರನ್ನು ಕಾಣದೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಗಿಳಿಯಿಂದ ಸೀತಾಪಹರಣದ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣನ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಯದೆ ಅಲೆಯುತ್ತ ರಾಮನ ಹೆಜ್ಜೆಗುರುತು ಹಿಡಿದು ಬರುತ್ತಿರುವಾಗ ಒಂದೆಡೆ ರಾಮನ ಬಿಲ್ಲುಬಾಣಗಳನ್ನು ಕಂಡೇ ರಾಮನ ಶೋಕಾಕುಲ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಮೂರ್ಛೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆಂಬ ವರ್ಣನೆ (**ಕುಮು.ರಾ:** ೧೧, ೬೮) ತುಂಬ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿಯಾದರೂ, ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

"ನಿಜಸತಿವಿಯೋಗಾರ್ತ"ನಾದ ಸುಗ್ರೀವನು ಅಂಬರದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತ ಬರುವಾಗ ಕೆಳಗೆ ಹೆಣಮಯವಾದ ರಣವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧವಾದ ಮರುಳುಗಳು ಶಾಕಿನಿಡಾಕಿನಿಯರು ಉಲಿಯುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮರುಳುಗಳ ಪ್ರಸಂಗ ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧ ಪ್ರಭಾವದಿಂದೇನಾದರೂ ಆಯಿತೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **'ಗದಾಯುದ್ಧ'** ಪ್ರಸಂಗದ ಸೌಂದರ್ಯದ ಒಂದಂಶವೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ವರ್ಣನಾಚಾಪಲ್ಯದ ಒಂದು ಆಭಾಸಕರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅವಳಿಗೆ ರಾಮನ ಮುದ್ರಿಕೆಯನ್ನಿತ್ತು ಅವಳ ಚೂಡಾಮಣಿಯನ್ನು ತರುವ ಅಗಾಧ ಹೊಣೆಹೊತ್ತ ಹನುಮನು ಲಂಕಾಪುರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಕವಿ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಸುಮಾರು ಎಪ್ಪತ್ತು ದೀರ್ಘ ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಳೆಯರ ವರ್ಣನೆಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಪದ್ಯಗಳು ಮೀಸಲಾಗಿವೆ. ಲಂಕಾನಗರಿಯ ವಿವಿಧ ನೋಟಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿ (ಆದರೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ) ನೋಡಿದ್ದರೆ ಪರವಾಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವಡೆ ಸೂಳೆಯರ ರೀತಿ ಹನುಮನಿಗೆ ಖುಷಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಹನುಮಂತ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಹನುಮನಂತ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಲ್ಲ: ಲಂಕೆಯನ್ನು ಹೊಗುವಾಗಲೇ ಅಸುರಕಾಂತೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಪರವಾಯಿಲ್ಲ!

ರಾವಣನ ಪರಾಂಗನಾವಿರತಿವ್ರತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಉಪರಂಭೆಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನಾಗಚಂದ್ರನು ಹತ್ತು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (**ರಾಮ.ಚ.ಪು:** ೧೦. ೧೮೭ – ೧೯೬) ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ಕುಮುದೇಂದುವು "ನಳಕೂಬರನ ವನಿತೆವುಪರಂಭದೇವಿ ನಿಮಗೆಳಸಿ ವಿದ್ಯಾ ಸಾಲಭಂಜಿನಿವಿದ್ಯೆಯಂ ನಲವಿಂದ ಕೊಟ್ಟು ನೀವೊಲ್ಲದಿರೆ ತನ್ನನ್ನು" (**ಕುಮು.ರಾ:** ೧೪.೯೮) ಎಂದು ಎರಡೂವರೆ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ನಾಗಚಂದ್ರನನ್ನು ಕುಮುದೇಂದು ಭಾವ–ಭಾಷೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ತುಂಬ ಸಮೀಪದಲ್ಲೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದೆರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ:

ಏನುಂ ತೊದವಳಿಲ್ಲಿದುವೆ ಶಿ
ಲಾನಿಕ್ಷಿಪ್ತಾಕ್ಷರಂ ವಿಭೀಷಣ ರಣದೊಳ್
ಜಾನಕಿಯ ದೂಸಜೆಂ ಲಂ
ಕಾನಾಥಂ ದಾಶರಥಿಯ ಕೈಯೊಳ್ ಮಡಿಗುಂ (ರಾಮ.ಚ.ಪು: ೩. ೨೩)

ಎಂಬ ನಾಗಚಂದ್ರನ ಪದ್ಯವೇ ಕುಮುದೇಂದುವಿನಲ್ಲಿ

ಇದು ಶಿಲಾಶಾಸನ ವಿಭೀಷಣ
ವಿದಿತಮಾಗಿರೆ ಕೇಳಿದನು ಜಾನಕಿ
ಯ ದೆಸೆಯಿಂದಾ ದಾಶರಥಿಯೊಳು ಕಾದಿ ದಶವದನಂ
ಕದನದಿಂದ ಸಾವನನೆ..... (ಕುಮು. ರಾ. ೩.೨೧)

ಕೈಕೆಯ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ರಾಮನು ಭರತನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಿಸಿ ಹೋಗುವಾಗ ದಶರಥನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾಗಚಂದ್ರನು ವರ್ಣಿಸುವ ರೀತಿಯಿದು:

ಒಡನೆ ದಶರಥನ ಕಣ್ಗಳ್ ನಡೆದುವು
ಕಣ್ಣೊಡನೆ ತಳರ್ದು ನಿಲ್ಲದೆ ಮನಮುಂ
ನಡೆದುದದಱೊಡನೆ ನಿಡುಸುಯ್
ನಡೆದುದು ಸುಯ್ಯೊಡನೆ ನೃಪತಿ ಮೂರ್ಛೆಗೆ ಸಂದಂ
(ರಾಮ.ಚ, ಪು.೬.೧೫೦)

ಕುಮುದೇಂದುವು ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ:

ಒಡನೊಡನೆ ದಶರಥನ ಕಣ್ಣಳು
ನಡೆದವವರೊಡನೆ ಮನಮುಂ
ನಡೆದುದವರೊಡನೆ ಸುಯ್ಯುಂ ನಡೆದುದಂತದಱ
ಒಡನೊಡನೆ ದಶಪ್ರಾಣವೆಲ್ಲಂ
ನಡೆದುದರವರೊಡನೆಂಬ ತೆಱದಿಂ
ಪೊಡವಿಯೊಡೆಯಂ ಮೂರ್ಛೆಯೋದಂ ಸುತರಿಗಭಿಮುಖನಾಗಿ
(ಕುಮು.ರಾ.೬.೭೪)

'ಸುತರಿಗಭಿಮುಖವಾಗಿ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಅಂಶವನ್ನು ಕುಮುದೇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಅಷ್ಟೆ.

ರಾಮನು ದೂರ ಹೋದಾಗ ಸೀತೆಯ ಬಳಿಗೆ ವಿಮಾನದಿಂದ ರಾವಣನು ಇಳಿದು ಬಂದದ್ದು "ಅಧೋಗತಿಗಿೞಿವುದನಭಿನಯಿಸುವಂತೆ" (**ರಾಮ. ಚ.ಪು.** ೯.೧೦೦) ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ನಾಗಚಂದ್ರನು ಹೇಳಿದರೆ, 'ನರಕಕ್ಕಿಳಿವ ತೆಱದಿ ಪುಷ್ಪಕದಿಂದಿ'ಳಿದ ರಾವಣ (**ಕುಮು.ರಾ.** ೧೦.೩೬) ಎಂಬುದು ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ಉದ್ಗಾರ. ಜಟಾಯುವು ರಾವಣನೊಡನೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿ ರೆಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಕೊಂಡು ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವುದು "ಬೆಟ್ಟು ಕೆಡೆವಂತೆ" ಎಂದು

ನಾಗಚಂದ್ರ ಹೇಳಿದರೆ (ರಾಮ. ಚ.ಪು. ೯.೧೦೪) ಕುಮುದೇಂದು "ಬಿರ್ದುದು ಮುಗಿಲಿಂದಂ ಹೊಡೆಯಲೊಡನೆ ಬೀಳುವ ಕುಲಗಿರಿಯೆಂತತಂತೆ" (ಕುಮು.ರಾ. ೧೦.೪೧) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಪಹೃತಳಾದ ಸೀತೆಯ ರೋದನದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕುಮುದೇಂದುವು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅಲ್ಲಿ ನಾಗಚಂದ್ರನ ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಹಲವೆಡೆ ನಾಗಚಂದ್ರನ ಭಾವಗಳನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಸೀತೆಯ ದುಃಖವನ್ನು ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅನುಭವಿಸಿದವು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಳ್ಳ ಕೆಳಗಣ ಪದ್ಯವು ನಾಗಚಂದ್ರನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ:

ಭೋಂಕನೆ ಕಂಡು ಸೀತೆ ದಶಕಂಧರನಂ ನೆಲವೆರ್ಚೆ ಶೋಕವಾ
ತಂಕಮೊಡರ್ಚೆ ಪುಷ್ಪಕ ವಿಮಾನದ ರತ್ನ ವಿಚಿತ್ರ ಪುತ್ರಿಕಾ
ಸಂಕುಲಮಟ್ಟಿತ್ತೊಡಟ್ಟುವು ಬೆಮರ್ತಡೆ ಕೂಡೆ ಬೆಮರ್ತುವಾಗಳಾ
ಲಂಕೆಯ ಸೂಡನುನ್ನತಿಯ ಕೇಡನವಂಗೆ ನಿವೇದಿಪಂತೆವೋಲ್

(ರಾಮ, ಚ, ಪು. ೯.೧೦೯)

ಈ ಪದ್ಯದ ಛಾಯೆಯು ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ಒಂದು ಪದ್ಯದ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ:

ಜನಕಜೆಯೊಡನೆ ವಿಮಾನದ ಪುತ್ಥಳಿ
ಯನಿತುಂ ಕಣ್ಬನಿಯಂ ತೀವೆಯುಮಾ
ವನಿತೆಯ ದುಃಖಾಗ್ನಿಯ ತೆಱದಿಂದಂ ದಿಗ್ದಾಹಂ ತೋಱೆ
ಘನಮೆನಿಸಿದ ತತ್ಕಾಂತೆಯ ಸುಯಿಲೆಂ
ಬಿನಮಿದಿರೊಳು ಬಿಱುಗಾಳಿವೊದವೆ ಮಾ
ನಿನಿಯ ಭವದೊದವೊಲು ಕಂಪಿಸೆ ಧಾರಿಣಿ
ದಾನವೇಂದ್ರಂ ಬರುತಿರಲುಂ (ಕುಮು.ರಾ. ೧೦.೫೭)

ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಣದೆ ವಿರಹಾನಲದಗ್ಧನಾದ ರಾಮನು ಅವಳನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತ ಹಂಬಲಿಸುವ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನದು ನಾಗಚಂದ್ರನ ವರ್ಣನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ:

ಕಳರುತಿ ಮತ್ತ ಕೋಕಿಲಮನೀಕ್ಷಣಮುತ್ಪಲಮಂ ವಿನೀಲ ಕುಂ
ತಳಮಳಿಮಾಲೆಯಂ ಕಚಭರಂ ನವಿಲಂ ನಡೆ ಹಂಸಿಯಂ ತಳಂ
ತಳಿರ್ಗಳನಾನನಂ ಕಮಲಮಂ ನಳಿತೋಳ್ ಲತೆಯಂ ಲತಾಂತ ಕೋ
ಮಳೆ ಮಱೆಗೊಂಡು ಮೆಯ್ಗರೆದು ಕಾಡುವ ಕಾರಣವೇನೊ ಜಾನಕಿ

(ರಾಮ.ಚ.ಪು. ೯.೧೨೦)

ಈ ಪದ್ಯವನ್ನೋದಿದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಕುಮುದೇಂದುವು ಅದೇ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ನೋಡಿ:

ನಡೆಯ ಕಳಹಂಸೆಯೊಳು ನಿರವಿಸಿ
ನುಡಿಯ ಕಳಕಂಠಕ್ಕೆ ಕರುಣಿಸಿ
ಮುಡಿಯ ಸೋಗೆಯ ನವಿಲ್ಗೆ ದಯೆಗೆಯ್ದಿಕ್ಷುಚಾಪಕ್ಕೆ
ನಡುವನೊಪ್ಪಿಸಿಯಸುಕೆದಳಿರ್ಗಳಿ
ಗಡಿದಳಿರ್ಗಳನಿತ್ತು ನೀನಾ
ವೆಡೆಯೊಳಿರ್ದಪೆ ಪೇಳು ನಲ್ಲಳೆ ಸಲ್ಲಲಿತವದನೇ (ಕುಮು.ರಾ. ೧೧.೯)

ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಣದ ರಾಮನು ವನದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು

ಕಳಹಂಸಾಲಸಯಾನೆಯಂ ಮೃಗಮದಾಮೋದಾಸ್ಯ ನಿಶ್ವಾಸೆಯಂ
ತಳಿರೇ ತಾವರೆಯೇ ಮದಾಳಿಕುಲಮೇ ಕರ್ಣಿಯಿದ್ದಿಲೇ ಮತ್ತಕೋ
ಕಿಳಮೇ ಕಂಡಿರೆ ಪಲ್ಲವಾಧರೆಯನಂಭೋಜಾಸ್ಯೆಯಂ ಭೃಂಗಕುಂ
ತಳೆಯಂ ಕೈರವನೇತ್ರೆಯಂ ಪಿಕರವ ಪ್ರಖ್ಯಾತೆಯಂ ಸೀತೆಯಂ
(ರಾಮ. ಚ.ಪು. ೯.೧೮)

ಎಂದು ಕೇಳಿ ಹಲುಬುತ್ತಾನೆಂದು ನಾಗಚಂದ್ರನು ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಭಾವವನ್ನು ಕುಮುದೇಂದು ಹಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ, ಹಿಗ್ಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ತೀವ್ರತೆಯು ಕುಗ್ಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು:

ವಕುಳವೃಕ್ಷಮೆ ಕಂಡೆಯಾದಡೆ
ಚಕಿತ ಹರಿಣೀ ನೇತ್ರೆ ಸೀತೆಯ
ನಕುಟಿಲತರ ಕುಂತಳೆಯ ಪೇಳ್ದಡೆ ನಿನಗೆ ಮುದದಿಂದ
ವಿಕಚಕಮಳಾ ನೋಡಿ ತನ್ಮುಖ
ಸುತರ ಕಂಡೂ ಸಾಮೃತದೆ ಜಾ
ನಕಿಯನೊದವಿಸನೆಸೆವ ಕಾಳಕಾಸಮುಸುಮೃದ್ಧಿಯನು

ಕುರವಕಮೆ ಪೇಳ್ ಕಂಡೆಯಾದಡೆ
ಸರಸಿರುಹಮುಖಿ ಸೀತೆಯಂ ಬಂ
ಧುರ ಕುವಲಯ ವಿಲೋಚನನೇತ್ರೆಯನೆನ್ನ ವಲ್ಲಭೆಯ
ಪಿರಿದನಱೆಯೆಂ ಪೇಳ್ವೆಯಾದಡೆ
ಸುರಭಿಶರಕುಸುಮಾಸ್ತ್ರಮೆಂಬಂ
ತಿರಲು ಮೆಱೆಯುವ ಕಣ್ಣಳಿಂ ಪುಳಕಾಂಕುರಮನೀವೆಂ

ಎಳೆದಳಿರ್ತಳಿರ್ಕಳಿಯೊಳು ಪೂ
ಫಲಕುಳಂಗಳ್ಗೀಕ್ಷಿಸಲು ಭೂ
ತಳದೊಳೆಲ್ಲಾ ತರುಗಳಿಗಮಧಿನಾಯಕಂ ನೀನು
ತಿಳಿಯೆ ಪೇಳ್ ಚೂತೇಂದ್ರಯೆನ್ನೋ
ಪಳನು ನಿನ್ನಯ ಕುಸುಮಮಂಜರಿ
ತಳೆಯಪಟ್ಟುದ ಕರ್ಣಪೂರೋತ್ಸವಮವನಿಜೆಯ (ಕುಮು.ರಾ. ೧೭.೧೯)

ಇದನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು:

ಹೇಳ ಕಮಲವೆ ಹೇಳ ಕಮಲಿನಿ
ಹೇಳ ಹಂಸವೆ ಹೇಳೆ ಭೃಂಗಿಯೆ
ಹೇಳ ಸೌಗಂಧಿಕವೆ ಹೇಳೆಲೆ ಮಲಯಮಾರುತನೆ
ಹೇಳ ಚಮರಿಯೆ ಹೇಳ ಪರಭೃತ
ಹೇಳ ಸಿರಿಸಮೆ ಹೇಳ ಕೇತಕಿ
ಹೇಳಲಾಗದೆ ಸೀತೆಯಂ ವಿಖ್ಯಾತೆಯಂ ಕಂಡು (ಕುಮು.ರಾ: ೧.೬೧)

ಬಹುರೂಪಿಣೀ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ರಾವಣನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸೀತೆಯು ಶೋಕದಿಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಅವಳ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಅರಿವಾಗಿ

ಇವರಂ ಪ್ರಾಣಪ್ರಿಯರಂ
ನೆವಮಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವಶಮೆ ನೆವಮೆನೆ ಕಂದ
ರ್ಪವಿಮೋಹದಿಂದಗಲ್ಚಿದೆ
ನವಿವೇಕಿಯನನ್ನ ಕುಲದ ಪೆಂಪಟೆವಿನೆಗಂ

ರಾಮನನಗಲ್ಚಿ ತಂದಾ
ನೀ ಮಾನಿನಿಗಿನಿತು ದುಃಖಮಂ ಪುಟ್ಟಿಸಿದೆಂ
ಕಾಮವ್ಯಾಮೋಹದಿನಾ
ಶಾಮುಖಮಂ ಪುದಿಯೆ ದುರ್ಯಶಃಪಟಹ ರವಂ
(ರಾಮ.ಚ.ಪು. ೧೪, ೧೧೫–೧೧೬)

ಎಂದು ಕೊನೆಗೆ ಹೀಗೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಇರದುಯ್ದೀಗಳೆ ಕೊಟ್ಟೊಡೆನ್ನ ಕಡುಪುಂ ಕಟ್ಟಾಯಮುಂ ಬೀರಮುಂ
ಬಿರುದುಂ ಬೀಸರಮಕ್ಕುಮೋಸರಿಸಿದಂತಾಗಿರ್ಕುಮಂತಾಗದಂ

ತಿರೆ ದೋರ್ಗರ್ವಮನಿರ್ವಲಂ ಪೊಗಟ್ವೆನಂ ಸೌಮಿತ್ರಿಯಂ ರಾಮನಂ
ವಿರಥರ್ಮಾಡಿ ರಣಾಗ್ರದೊಳ್ ಪಿಡಿದು ತಂದಾಂ ಕೊಟ್ಟಪೆಂ ಸೀತೆಯಂ
(ರಾಮ.ಚ. ಪು. ೧೪, ೧೧೯)

ಈ ಸಾಲುಗಳೇ ರಾವಣನನ್ನು ದುರಂತನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು. ರಾವಣನ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಾಗಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕುಮುದೇಂದುವೂ ಅದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಕೆಳಗಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ:

ರಾಮನೆ ಧರಾಸುತೆಯ ಜೀವಮೆಂಬುದನಱಿದು
ಕಾಮ ಕಾತರತೆಯಂ ದಶಕಂಧರಂ ತೊಱಿದು
ರಾಮನನ್ನೀ ಮಹಾಸತಿಯುಮಂ ಪಾಪದಿಂ
ಕಾಮಾಂಧನಾನಗಲ್ಚಿದೆನಕಟ ಕೋಪದಿಂ
ದುರ್ಯಶಃಪಟವಾವರಿಸೆ ಲೋಕಮಂ
ಮರ್ಯಾದೆಯಂ ಮೀಱಿ ತಳೆದೆನವಿವೇಕಮಂ
ಹಿತಮನತಿಶಯಮೆನೆ ವಿಭೀಷಣಂ ನುಡಿಯೆಯುಂ
ಸಹಜಾತನಂ ಪೊಱಮಡಿಸಿದೆನೆ ಸದಾಗ್ರಹದಿ
ವಿಹಸನಕ್ಕಾಂ ಪಾತ್ರಮೆಂದನುನುಗ್ರಹದೆ
ಕೃಪೆಯಿನೀ ಸತಿಯನೊಪ್ಪಿಸೆ ಪರಾಕ್ರಮಹಾನಿ
ಕೃಪಣನಾಗೀಯದಿರ್ದಡೇ ಭೂಸುತೆಗೆ ಹಾನಿ
ಧುರದೊಳದಱಿಂ ಪಿಡಿದು ತಂದು ರಾಮಾಚ್ಯುತರ
ನೆರೆದು ಜನಕಜೆವೆರಸು ಕಳಿಸುವೆಂ ನಿರ್ಜಿತರ **(ರಗಳೆ: ಪು. ೯೬೩)**

ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಹೇರಳವಾದ ಸಾಮ್ಯ ವಿಚಾರಗಳು ಕಾಣಸಿಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಇವು ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂಥವು, ಅಷ್ಟೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ, ಪಾತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಭಾವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಕುಮುದೇಂದುವು ತುಂಬ ಸನಿಹದಲ್ಲಿ ನಾಗಚಂದ್ರನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಕುಮುದೇಂದುವಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಅವನ ಶೈಲಿ ಲಲಿತವಾಗಿದೆ; ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಬರೆಯಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವವನಿಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ವರ್ಣನಾಪ್ರಿಯನಾದ್ದರಿಂದ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕಿ, ಸಿಕ್ಕಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಾವ್ಯದ ಇನ್ನುಳಿದ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಡುಗಬ್ಬವಾದ ಈ

ಕಾವ್ಯದ ಛಂದೋ ವೈವಿಧ್ಯದ ಕಡೆಗೆ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿದಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಹೂರಣದ ಕಡೆ ಕವಿಯ ಗಮನ ಹರಿದಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಛಂದೋವೈವಿಧ್ಯ

ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣವು ತನ್ನ ಛಂದೋವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ, ಅಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಛಂದೋಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು "ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಷಟ್ಪದಿಗಳೂ ಇವೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರು (ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ: **'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತ್ರೆ'**, ಭಾಗ ೧, ೧೯೭೨: ಪುಟ ೪೫೬). ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಷಟ್ಪದಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಮುಂದೆ ಗೊತ್ತಾಯಿತು: ಕುಸುಮ, ಭಾಮಿನಿ, ಪರಿವರ್ಧಿನಿ, ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಗಳೂ; ಲಲಿತ, ಮಂದಾನಿಲ, ಉತ್ಸಾಹ ರಗಳೆಗಳೂ: ಲಯೋತ್ತರವೂ ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರೊ|| ಕೆ.ಜಿ. ಕುಂದಣಗಾರರು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ ಪೀಠಿಕಾ ಸಂಧಿ ಹಾಗೂ ಮೊದಲ ಎಂಟು ಸಂಧಿಗಳುಳ್ಳ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕುಸುಮ, ಭಾಮಿನಿ, ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಬಂದಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿನ ಮೂರು ಸಂಧಿಗಳು ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಪಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇರಬೇಕಾದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಆರನೆಯ ಸಾಲನ್ನುಳ್ಳ ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಗಳು ವಿವಿಧ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ಛಂದಸ್ಸು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದರಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ, ಕವಿ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಷಟ್ಪದಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂಬುದೂ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಕುಮುದೇಂದುವು ಬಳಸಿದ ವಿವಿಧ ಛಂದೋರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಕೆಲವು ಸಿಲವುಗಳನ್ನು ತಾಳುವುದು ಸಾಧುವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ರಗಳೆಗಳು

ಷಟ್ಪದಿಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಕುಮುದೇಂದುವು ಮೂರು ಬಗೆಯ ರಗಳೆಯ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನೂ ಲಯೋತ್ತರವನ್ನೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಲಯವುಳ್ಳ ಸುಮಾರು ಎಪ್ಪತ್ತಾರು ಸಾಲುಗಳಷ್ಟು ಉತ್ಸಾಹರಗಳೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಸಾಲಿನಲ್ಲೂ

ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಏಳು ಗಣಗಳೂ ಕೊನೆಗೊಂದು ಗುರುವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಗುರುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ಲುತವಾಗಿ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಗಳ ಗಣದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದದಲ್ಲೂ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಗಳ ಎಂಟುಗಳು ಬರುತ್ತವೆಂದು ಓದಿನಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸ ಹಾಗೂ ಅಂತ್ಯ ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಸಾರ ಪರಿಮಳಾತಿಲದ್ದ ಚಂಚರೀಕ ಝುಂಕೃತಂ
ಚಾರುಗಾಯಕಾಕುಚಾಗ್ರವಲ್ಲರೀಸುರಂಕೃತಂ (ಪು. ೫೦೮)

ಆದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯತ್ಯಸ್ತಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾ:

ಅಂತು ಸಿಂಹವಿಷ್ಟರದೊಳಶೇಷಭುವನ ಭೂಷಣಂ
ಸಂತಸದಿ ಧರಾತನುಜೆವೆರಸುಸರಸ ಭಾಷಣಂ (ಪು. ೫೦೭)

ಇಲ್ಲಿನ ಎರಡನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಗಣದ ಬದಲು 'ರಾ' ಎಂಬ ದೀರ್ಘಾಕ್ಷರ ಮಾತ್ರ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಎಳೆದು ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಎಪ್ಪತ್ತು ಸಾಲುಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಂದಾನಿಲ ರಗಳೆಯೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಯ ನಾಲ್ಕು ಗಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ, ಪ್ರತಿ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರಪ್ರಾಸ ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸಗಳುಳ್ಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿದೆ!

ಅಂತಾಗಳು ರಘುರಾಮಂ ಸಭೆಯಿಂ
ಸಂತತ ಸಕಳಾಭರಣದ ಪ್ರಭೆಯಿಂ
ತಳರ್ದಂ ರಜತಶಿಖರಿತಳರ್ವಂತಿರೆ
ವಿಳಸನ್ಮಣಿದರ್ಪಣಮದು ಮುಂತಿರೆ (ಪು. ೩೮೮)

ನೂರ ಮೂವತ್ತು ಸಾಲುಗಳಿಗೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಲಲಿತರಗಳೆಯೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡೆರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸ ಹಾಗೂ ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ನಾಲ್ಕು ಗಣಗಳಿವೆ:

ಇತ್ತಲಸುರಾಧಿಪಂ ಲಂಕೆಗಾಗಲೆ ಪೋಗಿ
ಮತ್ತವೃತ್ತಿಯನುಳಿದು ಹಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗಿ
ಕುಂಭಕರ್ಣೇಂದ್ರಜಿತು ಮೇಘವಾಹನರ್ವೆರೆದೆ
ಕುಂಭಿನೀಶಸ್ತ್ರಬಲಮನಾಹವದೊಳ್ಪೈದೆ (ಪು. ೪೫೫)

ಉತ್ಪಾಹರಗಳೆಯೆಂದಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲಯೋತ್ತರವಾಗಿರುವ ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ಸಾಲುಗಳೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಉದಾ:

ಮಿಥಿಲೆ ಕೂಡ ರಂಜಿಸಲು ಸುರತ್ನ ತೋರಣಂಗಳಿಂ ।
ಸುತೂರ್ಯಘನರವಂಗಳಿಂ
ಗುಡಿಯ ಹಳವಿಗೆಗಳ ತೋರಣಂಗಳಿಟ್ಟಳಂಗಳಿಂ ।
ಪ್ರಮೋದ ನರ್ತನಂಗಳಿಂ (ಪು. ೧೧೭)

ಪ್ರತಿಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಾಸವಲ್ಲದೆ ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಷಟ್ಪದಿಗಳು

ಕುಮುದೇಂದುವೇ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಯನ್ನು ಬಳಸಿದವನು. ಪ್ರಾಯಶಃ ರಾಘವಾಂಕನ ನಂತರ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಸುದೀರ್ಘ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು, ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ವಿವಿಧ ಷಟ್ಪದಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಇವನು ಮೊದಲನೆಯವನಿರಬೇಕು. ಅವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆರು ಬಗೆಯ ಷಟ್ಪದಿಗಳಿತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯದು. ಇವನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಷಟ್ಪದಿಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಬಳಸಿದಂತೆ ಕಾಣದು. ಹೀಗಾಗಿ ಷಟ್ಪದಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮುದೇಂದುವಿಗೆ ಪ್ರಮುಖಸ್ಥಾನವಿದೆ. ರಗಳೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಯಾವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಷಟ್ಪದಿಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಸಂಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೂ ಆಯಾ ಸಂಧಿಯನ್ನು ಹಾಡಬೇಕಾದ ರಾಗದ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಒಂದೇ ಷಟ್ಪದಿಯ ವಿವಿಧ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಷಟ್ಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಯನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಹಾಗೂ ಐದನೆಯ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದರೂ, ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ **ರಾಗ: ದೇಶಾಖಿ** ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದರೆ, ಐದನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಮೊದಲಲ್ಲಿ **ರಾಗ: ನಾಟಿ** ಎಂಬ ನಿರ್ದೆಶನವಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಲೆಂದೇ ರಚಿಸಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಸಂಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ರಾಗದ ಹೆಸರು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ರಾಗಗಳ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಮಾಡಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕವಿಗೆ ಸಂಧಿಯು ರಚಿತವಾದ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಹೆಸರಿಗಿಂತಲೂ ಅದನ್ನು ಹಾಡಬೇಕಾದ ರಾಗವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸಿರಬೇಕು.

ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿ:

೧, ೨, ೪, ೫ ನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ಎರಡೆರಡು ಗಣಗಳೂ, ಮೂರು - ಆರನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ಮೂರು ಗಣಗಳೂ ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಬರುವುದು ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣದ ೨, ೭, ೮ ಮತ್ತು ೧೩ನೆಯ ಸಂಧಿಗಳು ಪೂರ್ತಿ ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಒಟ್ಟು ೪೨೫ ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿಯ ರಚನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಕವಿ ಈ ಷಟ್ಪದಿ ಪ್ರಭೇದದ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷಣಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಪದ್ಯವಿದು:

ಶ್ರೀ ಮಹಿತನಖಿಳ ಸುಖ
ಧಾಮನನವದ್ಯತರ
ನಾಮನವನತ ನರಸುರೋರಗೇಂದ್ರಂ
ರಾಮಣೀಯಕ ಗುಣಂ
ಪ್ರೇಮದಿಂದೀಗತಿ
ಕ್ಷೇಮದಿಂ ಸುವ್ರತಂ ಸುವ್ರತವನು (೨.೧)

ಎರಡು, ಏಳು ಮತ್ತು ಎಂಟನೆಯ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಲಕ್ಷಣ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇವೆಯಾದರೂ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಪದ್ಯಗಳು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕವಿ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಪಾದಗಳನ್ನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕದೇ ಕೇವಲ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ಸಂಧಿಯ ಎಲ್ಲ ತೊಂಬತ್ತೇಳು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ನಾಲ್ಕು ಗಣಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಉದಾ:

ಪದ್ಮಷಂಡದೊಳಿವರ
ಪದ್ಮಿನಿಯರೆಂಬಂತೆ
ಪದ್ಮವದನೆಯರಾಱು ಸಾಸಿರ್ವರು
ಪದ್ಮಿನೀಜಾತಿಗಳು
ಪದ್ಮಗಂಧಿಯರಿರಲು
ಪದ್ಮೆ ವಿದ್ಯುತ್ಪಭೆಯನಂಗಲತೆ ಮೊದಲಾಗೆ (೧೩.೪೮)

ಎಂದರೆ ಆರನೆಯ ಸಾಲು ಇಲ್ಲಿ ೧, ೨, ೪, ೫ನೆಯ ಸಾಲುಗಳ ಎರಡರಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿವೆ. ಪಲ್ಲವ ಪದದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಾಲಿನ ರಚನೆಯಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿನ

ಮೂರನೆಯ ಸಾಲು ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಎರಡರಷ್ಟಿದೆ. ಎಂದರೆ ಹಾಡುವುದರಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲು ಷಟ್ಪದಿಯ ಆರನೇ ಸಾಲಿನಂತೆ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಷಟ್ಪದಿಯ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲುಗಳು ನಿಯಮವೆಂಬಂತೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ಮೂರು ಗಣಗಳು ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಓದುವಾಗ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ನಾಲ್ಕು ಗಣಗಳು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕೇನೋ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಎಳೆದು ಉಚ್ಚರಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿ

ಈ ಕಾವ್ಯದ ೩, ೪, ೬, ೧೧, ೧೬, ೨೦, ೨೧ ಮತ್ತು ೨೨ನೆಯ ಸಂಧಿಗಳು – ಎಂದರೆ ಒಟ್ಟು ಒಂಬತ್ತು ಸಂಧಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಒಟ್ಟು ಪದ್ಯಸಂಖ್ಯೆಗಳು ೮೦೪. ಈ ಕವಿಗಾಗಲೇ ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಯು ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬಹು ಸಮಂಜಸವಾದ ಛಂದೋರೂಪವೆಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಇಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಭಾಮಿನಿಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಮುದೇಂದುವು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯು ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಭಾಮಿನಿಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಎಂದರೆ ೧, ೨, ೪, ೫ನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಗಳು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬರುವ ಎರಡು ಘಟಕಗಳೂ, ೩ ಮತ್ತು ೬ನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮೂರು ಘಟಕಗಳೂ ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಬರಬೇಕು. ಉದಾ:

ರಸೆಯನಾವರಿಸಿತ್ತು ಹತ್ತುಂ
ದೆಸೆಯನೆಲ್ಲಂ ತೀವಿದಮರಾ
ವಸಥಮ ಪೊತ್ತೆತ್ತಿತೆತ್ತಂ ಪರ್ಬಿತುರ್ವರೆಯಂ
ಅಸುಹೃದವನೀಪಾಳಕ ಶ್ರೀ
ವಿಸರುದುರುತರಗರ್ವಮಂ ಪಾ
ಲಿಸುತ ನೆಗೆದುದು ಜನಕ ಭೇರಿಯ ಭೂರಿ ಭೋಂಕಾರಂ (೪.೨೫)

೩, ೪, ೬, ೧೧, ೧೬ನೆಯ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿನ ಭಾಮಿನಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಮೇಲಿನ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯಗಳು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನ ರಚನೆಯು, ಇರಬೇಕಾದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೀರ್ಘವಾಗಿವೆ. ಈ ದೀರ್ಘತೆಯು ಕೂಡ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೂರು ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿರುವ ಈ ಸಾಲು:

ನಂಜು ಪುಗುತಂದಂ ಸರೋಜದಳೇಕ್ಷಣಂ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು (೬.೩)

ಈ ಸಾಲಿನ ಕೊನೆಯನ್ನು ಪ್ರೊ॥ ಕೆ.ಜಿ. ಕುಂದಣಗಾರರು 'ಸರೋಜದಳಾಕ್ಷ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು' ಎಂದು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ "ದಳೇಕ್ಷಣಂ – ಈ ಪಾಠಾಂತರದಿಂದ ಸಪ್ತಗಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮೇಲಿನ ಪಾಠವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಪ್ತಗಣಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಭಾಮಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಯ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಹೊಸ ಷಟ್ಪದಿಯೇ ಆಗುವುದು (**'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ'**, ಭಾಗ ೧: ಸಂ: ಪ್ರೊ॥ ಕೆ. ಜಿ. ಕುಂದಣಗಾರ: ಪು. ೧೫೭ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ) ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಷಟ್ಪದಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿರದ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರೊ॥ ಕುಂದಣಗಾರರಿಗೆ ಇದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿರಬೇಕು. ತಾವು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿನ ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಆದರೆ ಮುಂದೆ ನೂರಾರು ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮುದೇಂದುವು ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಯ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೇಲೆ ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸಿದ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ೩, ೪, ೩, ೪, ೩, ೪ ಬಂದು ಕೊನೆಗೆ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಗಣವೇ ಬಂದಿದೆ (ಪದ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವು ಗುರುವಾಗುತ್ತದಲ್ಲ; ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ॥ ಕುಂದಣಗಾರರು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಸಪ್ತಗಣಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇದನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮೂರೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ರೂಪವನ್ನೇ ಮೂಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ "ಸರ್ವಲೋಕಮನೊರಸಿ ಮುಕ್ಕುವವೋಲು ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿರ್ದಂ" (೬. ೬೬) ಎಂಬ ಸಾಲು. ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ಪದ್ಯದ ಸಾಲುಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇವೆ.

ಕೆಲವಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಮಿನಿಯ ಆರನೆಯ ಸಾಲು ಇನ್ನೂ ದೀರ್ಘವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಪ್ತಗಣಗಳ ಬದಲು ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ದೀರ್ಘತೆಯ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ಉದಾ:

ವಿತತ ಭೂಚರ ಖೇಚರೇಂದ್ರರ
ಪ್ರತತಿ ಭೂಷಾಭೀಷಮಂಗಳ
ನುತವಿಜಯದುಂದುಭಿಯೆಸೆಯೆ ಬಳವಾಸುದೇವರ್ಬರುತಿರೆ (೨೧. ೪)

ಇಲ್ಲಿನ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಗುರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ೩, ೪, ೩, ೪, ೩, ೪, ೩ ಗುರು – ಎಂಬ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಒಂದು ಗಣವೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಲಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಎಷ್ಟೋ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಈ ರಚನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿ:

ಶೀಲಮೂರ್ತಿಯ ಚರಣಮಂ ನಿಜ
ಮೌಳಿಮಾಳಾನರ್ಘ್ಯಮಣಿರುಚಿ
ಜಾಳಮಂಜರಿಯಿಂದಮರ್ಚಿಸಿದರ್ ಜಗತ್ರಯ ಜನನಿಯ (೨೧. ೨೮)

ಘನ ಸಮಯಮಂ ಹಂಸವದು ತೊ
ಟ್ಟನೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ ಧರಣೀ
ತನುಜದಂಡಕವನಮನೀಕ್ಷಿಸೆ ಮೂರ್ಛೆವೋಗಲು ಭೀತಿಯಿಂ (೨೧. ೮೯)

ಇಂತಹ ಹತ್ತಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು, ಪಾಠಕ್ಲೇಶವಿಲ್ಲದ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಕವಿಯ ಮೂಲರಚನೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರತಿಕಾರನ ಕೈತಪ್ಪಿನಿಂದ ಪ್ರಮಾದಗಳೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕುಮುದೇಂದುವು ಇನ್ನೂ ದೀರ್ಘವಾದ ಸಾಲನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ, ನೋಡಿ:

ಕೂಡಿ ಬರೆ ದನುಜರ್ಕಳೊಲವಿಂ
ಗಾಡಿಕಾರ್ತಿಯರಿಕ್ಕೆಲದೊಳಂ
ನಾಡೆಯುಂ ಚೆಲ್ವಾಗೆ ಚಮರೀರುಹಮನಿಕ್ಕೆಲವಿಡಿದು ನಡೆದು (೨೦. ೭)

ಪಿರಿದು ಮಾತೇನಿವರ ಭಾಳಾ
ಕ್ಷರಮನೊರೆಸುವೆನೆನ್ನ ನಿಷ್ಠುರ
ತರಸಮುಗ್ರಾದಗ್ರ ಚಕ್ರದಿನೆಂದು ದಾನವಚಕ್ರವರ್ತಿ (೨೦. ೧೦೨)

ಇಂತಹ ಪದ್ಯಗಳು ಹದಿನೆಂಟು, ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿವೆ. ಪದ್ಯಾರ್ಧದ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವು ಗುರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ

೩+೪ ಮಾತ್ರೆಗಳುಳ್ಳ ನಾಲ್ಕು ಘಟಕಗಳನ್ನು ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಆರನೆಯ ಸಾಲು ವಸ್ತುತಃ ಇಲ್ಲಿ ೧, ೨, ೪, ೫ನೆಯ ಸಾಲುಗಳ ಎರಡರಷ್ಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಷಟ್ಪದಿ

ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣವು ತನ್ನ ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಗಳಿಂದಾಗಿ ತುಂಬ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಕೃತಿಕಾರನು ಈ ಷಟ್ಪದಿಯ ಆರನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ತಂದ ವೈವಿಧ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳುಂಟಾದವು. ಇರಬೇಕಾದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತ್ರೆಗಳಿದ್ದುದರಿಂದ ಪರಿವರ್ಧಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಯ ಆರನೆಯ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ತಿದ್ದಲು ಆಲೋಚಿಸಿದರೂ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಗೊಂದಲಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಭಾಗಶಃ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ ಪ್ರೊ। ಕೆ.ಜಿ. ಕುಂದಣಗಾರರು, ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಕಾಂತ ನಿಂಗರಾಜ ಪಾಟೀಲರ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಮಹಾದೇವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಪೂಜಾರರವರ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತಿದ್ದದೇ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (**ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ** – ಭಾಗ ೧, ೧೯೩೬: ಮುನ್ನುಡಿ: ಪು. ೫) ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದು ಚಂದ್ರಕಾಂತ ನಿಂಗರಾಜ ಪಾಟೀಲರು "ಕಲ್ಯಾಣ ಕೀರ್ತಿಯಂತೆಯೇ ಕುಮುದೇಂದುವೂ ಪರಿವರ್ಧಿನಿಯ ಆರನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಸಪ್ತಗಣಗಳನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತಾನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಚರಣವನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ" ಎಂದರು; ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಯ ಹಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಪ್ತಗಣಗಳು ಬಂದ ಸಂದರ್ಭಗಳೆಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದರು. ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್‌ರವರು ಲಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆರನೆಯ ಸಾಲುಗಳು ಪ್ರತಿಕಾರ ತಪ್ಪಿನಿಂದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸಿದರು (ಈ ವಿವಾದಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ನೋಡಿ, ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ: **'ಕನ್ನಡ ಛಂದಃಸ್ವರೂಪ'**, ೧೯೭೮: ಪು. ೫೧೫–೫೧೮). ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರು ಕುಂದಣಗಾರರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣದ ಮೊದಲ ಭಾಗವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತ ಪರಿವರ್ಧಿನಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ವಾದದ ಕೊನೆಗೆ "ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕುಮುದೇಂದುವಿನ ಪರಿವರ್ಧಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ

ಗಣ ಮಾತ್ರಾಗಣವಲ್ಲ, ಅಂಶಗಣ; ೧, ೨, ೪, ೫ನೆಯ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳು: ೩ನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ೬ ವಿಷ್ಣು + ೧ ಗುರು; ೬ನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ೬ ವಿಷ್ಣು +೧ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು ಅಥವಾ ರುದ್ರಗಣ (ವಿ+ ಗು); ವಿಷ್ಣುಗಣದ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮಗಣ ಬಂದರೂ ಬರಬಹುದು; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ" (ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್: **'ಪೀಠಿಕೆಗಳು, ಲೇಖನಗಳು',** ೧೯೭೧: ಪು. ೭೪೪) ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಅವರೆಲ್ಲ ಇಡೀ ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಗಮನಿಸದಿದ್ದುದೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕುಮುದೇಂದುವು ಮಿಕ್ಕ ಷಟ್ಪದಿ ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಪರಿವರ್ಧಿನಿಯಲ್ಲೂ, ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾನೆ.

(೧, ೫, ೯, ೧೦, ೧೨, ೧೫ ಮತ್ತು ೧೭ನೇ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು ಪರಿವರ್ಧಿನಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೫೮೫); ಇವುಗಳನ್ನೀಗ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಆರು ಗಣಗಳೂ ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಬರುವಂತಹ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕುಮುದೇಂದುವು ಬಳಸುವುದು ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ಅಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ.

ವಾಸವನಿಭವಂ ತತ್ಪುರವನದೊಳು
ಭೂಸಂಸ್ತುತ ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರಸಹಿತಂ
ಭಾಸುರಗುಣಮಣಿಗಣನಿಧಿಯಿರ್ದಂ ವಾದಿಗಜಾಂಕುಶನು (೧೨. ೧)

ಆದರೆ ಆರನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ನಾನಾ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘಗೊಳಿಸಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಪಾದದ ಆರು ಚತುರ್ಮಾತ್ರಾ ಗಣಗಳ ನಂತರ ಬರುವ ಗುರುವಿನ ಬದಲಾಗಿ ಅದನ್ನೂ ಚತುರ್ಮಾತ್ರಾಗಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಶ. ಉದಾ:

ಹಾರಂ ಮಧ್ಯದನಾಯಕದಿಂ ವಿ
ಸ್ತಾರಿಸಿ ರಾಜಿಸುವಂತೆ ಸ್ವಯಂವರ
ಚಾರುಗೃಹ ರಾರಾಜಿಸುತಿರೆ ದಶರಥನಿಂ ಜಿತಮನುಮಥನಿಂ (೫. ೩)

ಹೀಗೆ ಸಪ್ತಗಣಗಳನ್ನು ತರುವಾಗ ಕವಿಯು ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದರೆ ಅಂತರ್ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ತಂದು, ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಐದು ಗಣಗಳಾದ ನಂತರ ಯತಿಯೊಂದನ್ನು ತರುವುದು ಉದಾ:

ಕೆಲಬರ್ಪಾವಡರ್ದದಂತಿರ್ದ
ರ್ಕೆಲಕೆಲಬರ್ಮೆಯಿಮಱಿದಂತಿರ್ದ
ರ್ಗೆಲೆ ಚಿತ್ರದ ಸಭೆಯಂ ಸಭೆ ಜಾನಕಿ ಪುಗಲು । ರತಿಯಿಂ ಮಿಗಿಲು
(೫. ೨೬)

ಇಲ್ಲಿ ಐದನೆಯ ಗಣವಾದ 'ಪುಗಲು' ಹಾಗೂ ಏಳನೆಯ ಗಣವಾದ 'ಮಿಗಿಲು' ಇವುಗಳು ಪ್ರಾಸಪದಗಳು. ಅವೆರಡೂ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳೆನಿಸಿದರೂ, ಪದ್ಯಾರ್ಧದ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರ ಗುರುವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮಿಗಿಲು' ಎಂಬುದು ∪∪- ಗಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಐದು ಗಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಯತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಿನ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವೂ ಹ್ರಸ್ವವಾದರೂ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಉಚ್ಚಾರಗೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಪುಗಲು' ಎನ್ನುವುದೂ ∪∪- ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಗಳ ಗಣವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಉಚ್ಚಾರಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿರುವುದು ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರಗಳ ಏಳುಗಣಗಳು. ಇಂತಹ ಪಾದಗಳಿರುವ, ಎಂದರೆ ಐದನೆಯ ಗಣ ಹಾಗೂ ಏಳನೆಯ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸವು ಬಂದು, ಐದನೆಯ ಗಣವಾದ ಮೇಲೆ ಯತಿ ಬಂದಿರುವ, ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಪಟ್ಪದಿಗಳು ಬಹುವಾಗಿವೆ. ಸೀತಾರಾಮರ ಪ್ರಥಮ ಭೇಟಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಇಡೀ ಐದನೆಯ ಸಂಧಿಯ ೧೧೩ ಪರಿವರ್ಧಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಗಳೂ ಇದೇ ಬಂಧದಲ್ಲಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಯ ಸಪ್ತಗಣಗಳು ಬರುವ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಐದು–ಆರನೆಯ ಗಣಗಳ ಬದಲು ಮೂರು–ಐದು ಮಾತ್ರೆಗಳ ಗಣಗಳನ್ನು ತರುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು:

ಕವಿಜೋದರ ಭಾಷೆಯ ಕೊಡುತಂ ನಿ
ಟ್ಟೆಲುವಂ ಮುಱಿವವು ನೋಡೆಮ್ಮಿದಿರೊಳು
ಬಲುವಿಡಿವವರಾರೆನಿತುಂ ನುಡಿದರನೇಕ ಕೋಟಿ ಗಜಘಟೆಯುಂ

ಐದು ಆರನೆಯ ಗಣಗಳ ಸ್ಥಾನ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೇಕ ಕೋಟಿಗಜ' ಬಂದಿವೆ ಅದನ್ನು ೩+೫ ಗಣಗಳಾಗಿಯೇ ವಿಭಜಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ಹತ್ತಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು (ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಸಂಧಿಯ, ೧, ೨, ೭, ೨೫, ೩೯, ೪೨, ೫೨ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದ್ಯಗಳು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಸಂಧಿಯ ೩, ೪, ೫, ೬, ಇತ್ಯಾದಿ ಪದ್ಯಗಳು)

ಇದೇ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗಣಪರಿವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಸಾಲಿನ ಐದು–ಆರನೆಯ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಚತುರ್ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳ ಬದಲು ೩+೬ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಗಣಗಳು ಬರುವುದೇ ಆಗಿದೆ:

ನೆನೆಯದೆಯೆನ್ನ ತನೂಭವನೆಂಬುದ
ನನಿತಂ ಮಾಡಿದ ದೇಸಿಗರೀರ್ವರ
ಮನುಜರ ನೊರೆನೆತ್ತರ ಕುಡಿದೀಗಳೆ ಬಪ್ಪನಾನಂದನ ದನುಜಂ (೯. ೧೧)

ಇಂತಹ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಒಂಬತ್ತನೇ ಸಂಧಿಯ ೬, ೯, ೧೪, ೨೬, ೨೭, ೪೪, ೪೮, ೫೩ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಹಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ಧಿನಿಯ ಆರನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ಮೂವತ್ತು ಮಾತ್ರೆಗಳವರೆಗೂ ಕವಿ ದೀರ್ಘಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾ:

ಬಗೆಯಿಂ ಮುನ್ನಮೆ ದಂಡಕವನಮಂ
ಪುಗಬೇಕೆಂದೈತರುತಂ ಕಂಡಂ
ಖಗಮೃಗನಗಗಹನದೊಳಾಗಹನದೊಳಿರ್ದಾ ದಂಡಕ ಗಿರಿವನಮಂ
(೧೧. ೨)

ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ: ಸಂಧಿ ೧೦: ಪದ್ಯಗಳು ೨, ೩, ೫, ೯, ೩೮, ೭೫, ೭೮, ೭೯, ೮೨, ೮೪ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದಂತೆ ಐದು ಆರನೆಯ ಗಣಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ೩–೪ರ ಗಣಗಳನ್ನು ತಂದು ಗಣಪರಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕವಿ ಹಲವೆಡೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಲು ೪, ೪, ೪, ೪, ೩, ೪, ೪ + ಗುರು ಎಂಬ ರಚನೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ, ನೋಡಿ:

ಆವರಿಸಲು ಗಗನದೊಳಂಬಿನ ಮಳೆ
ಕೋವಿದರಾರ್ಬಿಲುವಿದ್ಯೆಯೊಳಿಂತನೆ
ಭಾವಿಸಿ ಪುಷ್ಪಕದ ಧ್ವಜದಂಡಮನೆಚ್ಚು ಕೆಡಹಿದನಾ ಖಚರಂ (೧೦, ೬೬)

ಇಲ್ಲಿ 'ನೆಚ್ಚು, ಕೆಡಹಿದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಾಲಿನ ಐದನೆ–ಆರನೆಯ ಗಣಗಳ ಬದಲು ೩, ೪ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಗಣಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇಂತಹ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಸಂಧಿಯಲ್ಲೇ – ಪದ್ಯ ಸಂಖ್ಯೆ ೧, ೧೧, ೨೦, ೪೧, ೪೨, ೪೯, ೬೯, ೮೬ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ – ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಸಾಲನ್ನು ಇನ್ನೂ ದೀರ್ಘ ಮಾಡಿ ಮೂವತ್ತೊಂದು ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದನ್ನೂ ಹಲವೆಡೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾ:

ಭೇರಿಯ ನಿಸ್ಸಾಳದ ಕಹಳೆಯ ರಣ
ಭೈರವ ಡಿಂಡಿಮ ಚಂಡನಿನಾದಂ
ಧಾರುಣಿಯಂ ಗಗನವನಾಶಾವಳಯಮನಾವರಿಸಿ ನಡೆದು ಬರುತಿರೆ
(೧೭, ೧)

ಇಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯ ಗಣವಾದ ಮೇಲೆ 'ತಿರೆ' ಎಂಬ ಎರಡು ಲಘುಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪದ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವು ದೀರ್ಘವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಗಣವು ᴗ – ಎಂಬ ರಚನೆಯ ವಿಷಮಗಣವೂ ಆಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯ. ಸಾಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮುದೇಂದುವು ವಿಷಮಗಣಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ, ೧, ೩೦, ೩, ೫೧, ೪, ೫, ೫, ೭, ೩, ೬೦ ಇತ್ಯಾದಿ). ಈ ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಹದಿನೇಳನೇ ಸಂಧಿಯ ಹಲವಾರು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. (ನೋಡಿ ಸಂಧಿ ೧೭: ಪದ್ಯಗಳು, ೨, ೧೭, ೨೯, ೩೭, ೪೬ ಇತ್ಯಾದಿ).

ಇನ್ನು, ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಕುಮುದೇಂದುವು ಪರಿವರ್ಧಿನಿಯ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಗಳ ಎಂಟು ಗಣಗಳನ್ನೂ ತರುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಆರನೆಯ ಸಾಲು ೧, ೨, ೪, ೫, ಸಾಲುಗಳ ಎರಡರಷ್ಟಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು:

ಹಿತವನಜೆಯೆಯೆ ಸದಾಗ್ರಹಮಂ ಬಿಡು
ಮೃತಿ ನಿನ್ನೊಳು ಸಮನಿಸಿತಕ್ಕಟಯೆನೆ
ಹತಿಯಿಸಿವನನೆನುತಂ ಮಸಗಿದನತಿವಿಕಟಭ್ರುಕುಟಿಮುಖಂ ದಶಮುಖನು

(೧೫.೨೧)

ಇಲ್ಲಿನ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ದೀರ್ಘವಾಗುವುದರಿಂದ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಗಳ ಎಂಟು ಗಣಗಳು ಬಂದಂತಾಯಿತು. ಹದಿನೈದನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಅನೇಕ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ರಚನೆಯಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು (ಪದ್ಯಗಳು ೧, ೨, ೪, ೫, ೬ ಇತ್ಯಾದಿ)

ಎಂದರೆ ಪರಿವರ್ಧಿನಿಯ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಯುಕ್ತನಾಗಿ ಇರಬೇಕೆಂದರೆ ೨೬ ಮಾತ್ರೆಗಳಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಮೂವತ್ತೆರಡು ಮಾತ್ರೆಗಳವರೆಗೂ ಹಿಗ್ಗಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಗಣಪರಿವೃತ್ತಿ, ಸಾಲಿನ ಮಧ್ಯದ ಅಂತಃಪ್ರಾಸ, ಯತಿ–ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕುಮುದೇಂದುವು ನಾನಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿ

ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣದ ೧೪ ಮತ್ತು ೧೯ನೆಯ ಸಂಧಿಗಳು ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿವೆ; ಒಟ್ಟು ಪದ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೨೯೮. ೩, ೬ನೆಯ ಸಾಲುಗಳು

೧, ೨, ೪, ೫ರ ಒಂದೂವರೆಯಷ್ಟೂ ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಇರುವ ಲಕ್ಷಣಬದ್ಧವಾದ ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯು ಇಲ್ಲಿನ ೨೯೮ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಒಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಧಿಯ ೨೨೩ ಪದ್ಯಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ಏಳು ಗಣಗಳೂ ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಇದ್ದು ಲಕ್ಷಣಬದ್ಧವಾದ ಸಾಲಿಗಿಂತ ಐದು ಮಾತ್ರೆಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿದೆ. ಉದಾ:

ಅಂತೊಡದ ಪರಿಧಿಯಿಂದ್ಯೈತಂದು ವಜ್ರಮುಖ
ನಂತಕನೆ ಮಸಗಿ ಹಳಚುವ ತಂದೆ ಹಳಚೆ ಹನು
ಮಂತನಾತಂಗಾಗಳಂತು ಸುರಕಾಂತೆಯರೊಡನೆ ವಿವಾಹಮನೊಡರಿಸಿ
ಸಂತಸದಿ ಪೊಕ್ಕು ಲಂಕಾದ್ವೀಪಮಂ ಕಂಡ
ನಂತಾತಿ ವರ್ತಿಮಣಿಮಯ ಗಿರಿನದೀನದವ
ನಂತವಾಪೀಕೂಪನಂದನ ವಿರಾಮಜನಪದಲತಾಮಂಟಪಂಗಳಿನೆಸೆದಿರೆ
(೧೪, ೧೬)

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಸಂಧಿಯ ೨೫ ವಾರ್ಧಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ಎಂಟು ಗಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಹುದು, ಉದಾ:

ಅದಿರೆ ನೆಲನಳ್ಳುತಿರೆ ದಿಶಾವಲ್ಲಭರ್ನೆಲ
ಕುದುರೆ ತಾರಾದಿಗಳು ಕುಲಪರ್ವತಂ ನಡುಗೆ
ಮದವುಡುಗೆ ದಿಗ್ದಂತಿ ತಲ್ಲಣಸೆ ಸುರನರನಾಗಲೋಕದ ಪತಿಗಳು
ಬೆವಜೆ ಕಮಠಂ ಹರನ ಕೊರಳನಗಸುತೆಯಪ್ಪಿ
ತ್ರಿದಶನದಿ ಕೆಂಜೆಡೆಗಳಿಂದ ಸುತ್ತಂ ಸೂಸೆ
ಕದನ ಕರ್ಕಶರು ರಕ್ಕಸರ ಪೊಯ್ಯಲು ಸುರಿಸಿದುದು ಗಂಭೀರ
ಭೇರೀ ಭೂರಿತರ ರಾವಂ (೧೯,೭)

ಎಂದರೆ ಆರನೆಯ ಸಾಲು ಇಲ್ಲಿ ೧, ೨, ೪, ೫ನೆಯ ಸಾಲುಗಳ ಎರಡರಷ್ಟಾಯಿತು.

ಕುಮುದೇಂದುವು ಬಳಸಿರುವ ಕುಸುಮ, ಭಾಮಿನಿ, ಪರಿವರ್ಧಿನೀ, ವಾರ್ಧಕಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯಾಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕವಿಯು ಯಾವುದೇ ಷಟ್ಪದಿಯ ೧, ೨, ೩, ೪, ೫ನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಟನ್ನು ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಆರನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು

ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ತರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದೀರ್ಘತೆಯು ಎರಡು ಮಾತ್ರೆಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆರನೆಯ ಸಾಲು ೧, ೨, ೪, ೫ ನೆಯ ಸಾಲುಗಳ ಎರಡರಷ್ಟಾಗುವವರೆಗೂ ಹರಡುತ್ತದೆ. ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಹಾಡುವಾಗ ಕೊನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ಎಳೆಯಬಹುದಾದ ಸಂಭಾವ್ಯತೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲ ಸಂಧಿಗಳಿಗೂ ರಾಗನಿರ್ದೇಶನವಿದೆ: ಅವುಗಳಲ್ಲಿ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿಗಳ ನಡುವೆ) ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ರಾಗಗಳನ್ನು ಕವಿಯೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಕವಿಯು ಹಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಷಟ್ಪದಿಗಳ ಆರನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಪರಿವರ್ಧಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಗಳು ಲಕ್ಷಣಯುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲದ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ ವಾದ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಕೊನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಕಾರನ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ, ಪ್ರತಿಕಾರನ ಕೈತಪ್ಪುಗಳಾಗಲೀ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂಚನಾಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕುಮುದೇಂದು 'ಪಲ್ಲವ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಇದೂ ಕವಿಯು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವುದಕ್ಕೆಂದೇ ಬರೆದುದನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪಲ್ಲವದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳು ಬಂದಿರುವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ (ಯಾಕೆಂದರ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಮೂರು ಸಾಲಿನ ಪಲ್ಲವವಿಲ್ಲ) ಮೂರನೆಯ ಸಾಲು ಆಯಾ ಷಟ್ಪದಿಯ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನಂತೆ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ: ಬದಲು ಬಹುಪಾಲು ಕಡೆ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕವಿ ಎಷ್ಟು ದೀರ್ಘತೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾನೋ ಅಷ್ಟೇ ದೀರ್ಘವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಸಂಧಿಯಿರುವುದು ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ. ಆ ಸಂಧಿಯ ಕುಸುಮದ ಆರನೆಯ ಚರಣಗಳು ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ನಾಲ್ಕು ಗಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲೂ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ನಾಲ್ಕು ಗಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ:

ಲಂಕಾಧಿಪತಿಯ ಬಲು
ಪಂ ಕೇಳು ನಗುತ ನಿ
ಶ್ಶಂಕ ರಾಮಂ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಮೊಗವ ನೋಡಿದನು

ಆದರೆ ಅದೇ ಎರಡನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿಗಳು ಲಕ್ಷಣಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವವು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ:

ರಾಮಕಥೆಯಂ ಮನಃ
ಪ್ರೇಮದಿಂ ಕೇಳ್ವರಿಗೆ
ಕಾಮಿತಾರ್ಥಂ ತಪ್ಪದಪ್ಪುದರಿದೆ

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಧಿ ಭಾಮಿನಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಅವೆಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಯುಕ್ತ ಪದ್ಯಗಳು. ಆ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವದ ಮೂರನೆಯ ಪಾದವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ:

ಸೀತೆ ಜನಕ ನೃಪಾಲಕನ ತನು
ಜಾತೆಯಾದುದನಜಿಪುವುದು ದೂತಂ
ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಂ ರಾಮಚಂದ್ರನ ನೋಡಿ ದಶರಥನು.

ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಧಿಯು ಪರಿವರ್ಧಿನಿಗಳದು; ಅದರ ಪಲ್ಲವಪದದ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲು

ಕಾಮಿತ ಫಲ ಸಂಸಿದ್ಧಿಯನೀವುದು ಭೂಮಿಯ ಸುಜನಾವಳಿಗೆಯ್ದೆ

ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಗಳ ಏಳು ಗಣಗಳೂ ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಇದೆ. ಐದನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವದ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಗಳ ಏಳು ಗಣಗಳಿವೆ. ನೋಡಿ:

ಮಥಲೀಲೆಯೊಳೆಲ್ಕಂದನು ರಾಮಕುಮಾರಾ । ಕೃತಸಿಂಗಾರಾ

ಇಲ್ಲಿಯ ಆರನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಯ ಏಳು ಗಣಗಳು ಮಾತ್ರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಐದನೆಯ ಮತ್ತು ಏಳನೆಯ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸವೂ, ಐದನೆಯ ಗಣವಾದ ಮೇಲೆ ಯತಿಯೂ ಇದೆ. ಯತಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವು ಹ್ರಸ್ವವಾಗಿದ್ದರೂ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಪಲ್ಲವದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹತ್ತನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವಪದದ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲು ಹೀಗಿದೆ:

ನ್ಯಾಯದಿನೊಯ್ದನು ಜಾನಕಿಯನು ನಿಜವಿನಾಶಕಾಲದೊಳಾಗಳೆ ರಾವಣನು

ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಯ ಎಂಟು ಗಣಗಳೂ ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಇದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಐದನೆಯ ಗಣದಲ್ಲಿ ∪∪- ವಿಷಮ ಗಣವೂ ಇದೆ. ಅರ್ಥಕಷ್ಟತೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆಯೇನೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಾಲು ಪರಿವರ್ಧಿನಿಯ ೧, ೨, ೪, ೫ ನೇ ಸಾಲುಗಳ ಎರಡರಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಗುರುವಿನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ.

ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು

ಜನಕಸುತೆಗುಂಗುರಮನಿತ್ತು ಪುರಮಂ ಸುಟ್ಟು ಚೂಡಾಮಣಿಯ

ಕೊಂಡು ಹನುಮನು ಬಂದ

ಈ ಸಂಧಿಯ ವಾರ್ಧಕದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ಏಳು ಗಣಗಳೂ ಮೇಲೊಂದು ಗುರುವೂ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿನ ವಾರ್ಧಕಷಟ್ಪದಿಗಳ ಆರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಂಚಮಾತ್ರೆಯ ಎಂಟು ಗಣಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಪಲ್ಲವದ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲು ಬರುವುದರಿಂದ ದೀರ್ಘತೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅದಕ್ಕನ್ನಗುಣವಾಗಿಯೇ ಹಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಲು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಧಿಗಳ ಪಲ್ಲವಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ಸಾಲುಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಭಾಮಿನೀ ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ಧಿನಿಗಳು ಬರುವ ಸಂಧಿಗಳ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ೩, ೧೧, ೧೬, ೨೧ – ಈ ಸಂಧಿಗಳ ಎರಡೂ ಸಾಲುಗಳೂ ಲಕ್ಷಣಯುಕ್ತ ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಗಳ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲುಗಳಾಗಿವೆ:

ಭೂಮಿಪಾಳಕ ದಶರಥಂಗೆ ತನೂಜರೆಂದೆನಿಸಿ
ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರುದಯಿಸಿದರಭಿರಾಮ ವಿಕ್ರಮರು (೩. ಪ)

ಬಾರೆ ಜನಕಜೆ ಬಾರೆ ಜನನುತೆ ಬಾರೆ ಗುಣಭರಿತೆ
ಬಾರೆ ನಲ್ಲಳೆ ಕಾಡದೆನ್ನನು ಸೀತೆಯಳಲಿಸದೆ (೧೧. ಪ)

ಸೀತೆಯಂ ಬಿಡುಬೇಗ ರಾವಣ ರಾಮನೊಳು ಸೆಣಸು
ಕಾತರತೆಯಿಂದಸುರಕುಲಮಂ ಜಲದೊಳೆಲೆಯದಿರಾ (೧೬. ಪ)

ಧಾರಿಣೀಪತಿ ರಾಮಚಂದ್ರಂ ಜಾನಕೀಸಹಿತಾ
ವೀರಲಕ್ಷ್ಮೀರಮಣನೈದಿದನೊಲಿದಯೋಧ್ಯೆಯನು (೨೧. ಪ)

ಇಲ್ಲಿ ೧೬ನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವದ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನ ಕೊನೆಯೆರಡು ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಏನೋ ಪಾಠಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಅದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಮೇಲೆ ಉಕ್ತವಾದ ಪಲ್ಲವಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠಕ್ಲಿಷ್ಟತೆ, ಅರ್ಥಕಷ್ಟತೆಗಳಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಕವಿಯು ಹಾಡನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಭಾಮಿನಿಯ ಮೂರನೇ ಸಾಲನ್ನೇ ಪುನುರುಕ್ತ ಮಾಡಿ ಪಲ್ಲವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ೨೦, ೨೨ನೆಯ ಸಂಧಿಗಳ ಪಲ್ಲವಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಹದಿನೈದನೇ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವವಿದು.

ವಿರಾದನುಜಾ ಚಕ್ರಾವರ್ತಿ ಪುರವಾ
ಮಾರೂತಿ ಸುಟ್ಟೂ ಶ್ರೀ ಸಿರಿರಾಮಾನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾ

ಇಡೀ ಸಂಧಿ ಪರಿವರ್ಧಿನಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಈ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಪಲ್ಲವವೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ, ಈ ಕವಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ, ಪಲ್ಲವಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ತರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಛಂದಸ್ಸಿನ (ಷಟ್ಪದಿ ರಚನೆಯ) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯ ತುಂಬ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.



ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಡು-ನುಡಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ

'ಕನ್ನಡ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಿಂದೆ ದೇಶವಾಚಿ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾವಾಚಿ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗ ಕನ್ನಡ ಎಂಬುದು ಭಾಷಾವಾಚಿಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕ ದೇಶವಾಚಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಮಗೆ ದೊರಕಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ ಕರ್ನಾಟಕ, ಕನ್ನಡವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಕರ್ನಾಟಕ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದದ ಸಂಸ್ಕೃತರೂಪವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಮೊದಲು ದೇಶವಾಚಿಯಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಅನಂತರ ಅಲ್ಲಿನ ಜನ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಭಾಷೆಗೂ ಅದು ಅನ್ವಯಿಸಿರಬೇಕು. ಇದು ಸಹಜವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ದೇಶ, ಆಮೇಲೆ ಭಾಷೆ, ಕರ್+ನಾಟ್+ಅಕ (ಕಪ್ಪು ಮಣ್ಣಿನ ಪ್ರದೇಶ) ಅಥವಾ ಕರು+ನಾಡು (ಎತ್ತರದ ಪ್ರದೇಶ) ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಪದದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಮೊದಲು ದೇಶವಾಚಿ, ಆಮೇಲೆ ಭಾಷಾವಾಚಿ, ಎಲ್ಲಡೆಯೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ; ದೇಶದ ಹೆಸರೇ ಭಾಷೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿದೆ: ಗ್ರೀಸ್/ ಗ್ರೀಕ್, ಫ್ರಾನ್ಸ್ / ಫ್ರಾನ್ಸೆ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ / ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಫಿನ್ಲಂಡ್ / ಫಿನ್ನಿಷ್ ಇತ್ಯಾದಿ

ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ 'ಕನ್ನಡ'ದ ಸಂಸ್ಕೃತರೂಪವಾದ 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩-೪ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಶಬ್ದವು ಇತರ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳ ಹೆಸರಿನ ಜೊತೆಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ, ಕೇರಲ, ಮೂಷಿಕಾ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಅಲ್ಲದೆ ಈಗ ನಾವು ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ವನವಾಸಿಯ (ಬನವಾಸಿ) ಮಹಿಷಿಕ (ಮಹಿಷಿ ಮಂಡಲ) ಕುಂತಲ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯೂ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೇ ಜನಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡಿಗರು ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಗ್ರೀಕರ ಮೇಲೆ, ಎಂದರೆ ಅವರ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಕಾಲದ ಗ್ರೀಕ್ ಪ್ರಹಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ 'ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತೀ' ಎಂಬ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳಿವೆಯಂತೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂದರೆ ಈಗ ನಮಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಭೂಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಭೂಪಟ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕವು ಭೂಪಟದಿಂದಾಗಿ ನಮಗೆ ಮೂರ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಭಾಗಗಳಿವೆ! ಇದು ನಾಡು ಸುತ್ತಿದವರಿಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾವು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಮೂರ್ತವಾದ ಭೂಪಟವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲ (ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ಒಂದೇ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಎಂದರೆ ಯಾವುದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ.

ಈಚಿನವರೆಗೂ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಛಪ್ಪನ್ನೈವತ್ತಾರು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಛಪ್ಪನ್ನೈವತ್ತಾರು ದೇಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ತುಂಬ ಹಿಂದಿನದಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯನಾಟಕಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಐವತ್ತಾರು ದೇಶಗಳ ಪಟ್ಟಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆಗಲೇ ಮಹಾಭಾರತದ ಉಲ್ಲೇಖ ನೋಡಿದಾಗ ಹೇಳಿದಂತೆ, 'ಕರ್ನಾಟಕ'ದ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಇತರ ಹಲವಾರು 'ಕನ್ನಡ' ಪ್ರದೇಶಗಳ ಹೆಸರೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಪಟ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ'ದ ಹೆಸರು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಭೌಗೋಳಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಥದು ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕನ್ನಡ ರಾಜರು ಆಳಿದ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ರಾಜರು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ, ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ರಾಜರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಕನ್ನಡೇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನೂ ಕೆಲವೇಳೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವ ಜನಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿದ ಒಂದೇ ರಾಜಕೀಯ ಘಟಕ ೧೯೫೬ರವರೆಗೆ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ! ಆದರೂ ಕನ್ನಡನಾಡು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇತ್ತು, ಗಾಢವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದವರು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಆಗಲೇ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಉಲ್ಲೇಖದ ಆಕರವೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಇತರ ದೇಶಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಇವೆ; ಬೇರೆ ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶಗಳೂ ಇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವಾದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦ರ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡನಾಡು, ಕನ್ನಡ ನುಡಿ, ಕನ್ನಡ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಪುರಸ್ಸರವಾದ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಬಹು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಅಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯವೊಂದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನೂ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. "ಕಾವೇರಿಯಿಂದಮಾ ಗೋದಾವರಿವರಮಿರ್ದ ನಾಡದಾ ಕನ್ನಡದೊಳ್ ಭಾವಿಸಿದ ಜನಪದಂ ವಸುಧಾವಲಯವಿಲೀನವಿಶದ ವಿಷಯವಿಶೇಷಂ" – ದಕ್ಷಿಣದ ಕಾವೇರಿ ಉತ್ತರದ ಗೋದಾವರಿ ನದಿಗಳ ನಡುವಣ ಭೂಪ್ರದೇಶವನ್ನೆಲ್ಲ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಕನ್ನಡನಾಡು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥ ನಮಗೆ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹಿಂದೆಯೂ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ, ಅವು ತೆಲುಗು, ತಮಿಳುಗಳಂತಹ ಭಾಷೆಗಳು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮಾತಾಡುವ ಬಹುತೇಕ ಜನರು – ಈ ಎರಡು ನದಿಗಳ ನಡುವಣ ವಿಸ್ತಾರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು (ಇತರ ಭಾಷೆಗಳ ಜನರಲ್ಲದೆ) ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವಿವರಣೆ ಕನ್ನಡಿಗರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಘಟಕ ಎಂಬುದನ್ನಂತೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನರಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶವೆಲ್ಲ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ' ರಚಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ದೊರೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಅಮೋಘವರ್ಷ ನೃಪತುಂಗನ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯವು ಈಗಿನ ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರಿನ ಪ್ರಾಂತ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬರೋಡೆಯವರೆಗಿನ ಪಶ್ಚಿಮ ಭೂಭಾಗವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ಹೇಳುವ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ, ಆಗ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ದೊರೆಯ ರಾಜ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

ಅಂತೆಯೇ, ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಆಂಡಯ್ಯನೆಂಬವನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಕದಂಬ ಕಾಮದೇವನೆಂಬ ರಾಜನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದನು. ಅವನು ತನ್ನ 'ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ' ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ಕನ್ನಡಮೆನಿಪ್ಪಾ ನಾಡು ಚೆಲ್ವಾಯ್ತು ಮೆಲ್ಲೆಲರಿಂ ಪೂತ ಕೊಳಂಗಳಿಂ ಕೆರೆಗಳಿಂ ಕಾಲೂರ್ಗಳಿಂ ಕೆಯ್ಗಳಿಂ" ಎಂದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪ್ರಕೃತಿಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರ (ಈಗಿನ) ಕನ್ನಡನಾಡಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮಳೆ ಕೊರತೆಯಿರುವ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಅಭಾವವಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ; ಮೆಲ್ಲೆಲರು ಬೀಸದ ಪ್ರಖರತಾಪದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಕವಿ ಯಾವ ಭಾಗದವನೋ ತಿಳಿಯದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ರಾಜರೆಂದರ ಹೊಯ್ಸಳರು, ಅವರ ರಾಜ್ಯವು ಕಾವೇರಿ ನದಿಯ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲಿನವರಗೆ ಇತ್ತು. ಆ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಕರಾವಳಿಯಾಗಲೀ, ಬಾದಾಮಿಯಿಂದ ಉತ್ತರ ಭಾಗದ ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶವಾಗಲೀ ಹೊಯ್ಸಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯಾದವರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಮುಂದೆ ಬಂದ ವಿಜಯನಗರವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಕಾರಣಕರ್ತರೆನ್ನಲಾದ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಿಂಹಾಸನ ಸ್ಥಾಪನಾಚಾರ್ಯ" ಎಂಬ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾದವರು. ಆದರೆ ವಿಜಯನಗರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಭಾಗಗಳಾದ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶ, ಕಬ್ಬುರ್ಗಿ, ರಾಯಚೂರು, ಬೀದರ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ಸೇರಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾಗಿತ್ತು, ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಒಬ್ಬ ದೊರೆಯಾದ ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನನ್ನು ಕಾಣಲು ಆಂಧ್ರದ ಕವಿ ಶ್ರೀನಾಥ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫ನೇ ಶತಮಾನ) ಒಮ್ಮೆ ಬಂದನಂತೆ. ಆತನು ಗುಂಟೂರಿನ ಕಡೆಯವನು, ರೆಡ್ಡಿರಾಜನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವನು. ಎಷ್ಟು ದಿನ ಕಾದರೂ ಆತನಿಗೆ ವಿಜಯನಗರದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ದರ್ಶನ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಯುವಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆಹಾರ, ವೇಷಭೂಷಣಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾದನಂತೆ. ಆಗ ಆತನು ತನ್ನ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿವರಿಸುವ ಒಂದು ಚಾಟು ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದನಂತೆ; ಕಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕೊನೆಗೆ ಆತ ಉದ್ಗರಿಸಿದ್ದು ಹೀಗೆ: "ತಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ದಯಲೇದಾ ನೇನು ಶ್ರೀನಾಥುಡನ್" (ತಾಯಿ, ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯೇ, ಈ ಶ್ರೀನಾಥನ ಮೇಲೆ ನಿನಗ ದಯೆಯಿಲ್ಲವೇ?) ಈ ಪದ್ಯವು ಈ ಶ್ರೀನಾಥನದೇ ಎನ್ನುವ ಖಚಿತ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಯಾವ ತೆಲುಗಿನವನೇ ಹೇಳಿರಲಿ

ಅವನು ಸಂಬೋಧಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ (ಈತನ ಹೆಸರಿಗೆ ಅಂಟಿಸಲಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಚಾಟು ಪದ್ಯವು 'ಎವ್ವರೇಮನುಚುಂಡ್ರು ನಾಕೇಮಿ ಕೊರತ, ನಾ ಕವಿತ್ವಂಬು ನಿಜಮು ಕರ್ನಾಟಭಾಷಾ" ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ('ಯಾರು ಏನೇ ಅನ್ನಲಿ ನನಗೇನು ಕೊರತೆ, ನನ್ನ ಕವಿತ್ವದ್ದು ನಿಜವಾದ ಕರ್ನಾಟ ಭಾಷೆ' – 'ಕರ್ನಾಟ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲು 'ಕರ್ಣ+ಅಟ' = ಕಿವಿಗೆ ಇಂಪಾದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವೇನೋ! ಆದರೆ ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ಲೇಷೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ).

ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಷ್ಟು – ಈ ಕವಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅರಿವಿದ್ದರೂ ಅವರು ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ರಾಜಕೀಯ ಘಟಕದ ಹೊರತಾದ ಭಾಷಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡನಾಡು ಆ ಕವಿಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಭೂಭಾಗವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಾಡುವ ಜನಗಳಿದ್ದ ಯಾವ ಭೂಭಾಗವನ್ನೇ ಆಳಲಿ, ತಾವು ಆಳುವ ರಾಜ್ಯವನ್ನು 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂದು ರಾಜರುಗಳು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿಜಯನಗರವನ್ನು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನೂ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಿಂಹಾಸನ ಸ್ಥಾಪನಾಚಾರ್ಯ'ರೆಂದು ಹೆಸರಾಗಿದ್ದುದನ್ನೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮೈಸೂರು ಅರಸರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ಕರ್ನಾಟಕ ರತ್ನಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶ್ವರ'ರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಡೆಯರ್ ವಂಶದ ರಾಜರು ಆಳಿದ ಭೂಭಾಗವನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು 'ಕರ್ನಾಟಕ'ವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕವೆಂಬುದು ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿತ್ತು, ರಾಜಕೀಯ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಅದು ದೂರವಾಗಿತ್ತು. 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಎಂಬ ಪದದ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕನ್ನಡಿಗರು ವಾಸಿಸುವ ಭಾಗ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಭೂಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಬೇರೆ, ಕರ್ನಾಟಕವು ಬೇರೆ. ಎಂದರೆ 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅಮೂರ್ತ ಅನುಭವಸಂಬಂಧೀ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಯಾವ ರಾಜನ ಆಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಾನಿದ್ದರೇನು, ತಾನು ಕನ್ನಡ ನಾಡವನು ಎಂಬ ಪ್ರೀತಿ ಇವರೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಎಲ್ಲಾದರೂ ಇರು ಎಂತಾದರು ಇರು, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನೀ ಕನ್ನಡವಾಗಿರು" ಎಂಬ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹಾಡೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹೃದಯಸ್ಥ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮಾತು ಕೊಟ್ಟಂತಿದೆ. "ನೀ ಮೆಟ್ಟುವ ನೆಲ ಅದೆ ಕರ್ನಾಟಕ, ನೀನೇರುವ ಮಲೆ ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ, ನೀ ಮುಟ್ಟುವ ಮರ ಶ್ರೀಗಂಧದ ಮರ, ನೀ ಕುಡಿಯುವ ನೀರ್ ಕಾವೇರಿ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಕನ್ನಡತನ - ಕರ್ನಾಟಕತ್ವಗಳು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡಿಗರು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ್ದೇ ತಮ್ಮತನದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತಗೊಂಡ ಕುರುಹು. ಸಂಸ್ಕೃತ-ಪ್ರಾಕೃತಗಳಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದ್ದ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡು ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಮೊದಲ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಹಂತ, ಶ್ರೀವಿಜಯ ತನ್ನ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ನಾಡು-ನುಡಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬಹು ತೀವ್ರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜನರ ಸಹಜವಾದ ಕಾವ್ಯರಚನಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾನೆ, ಅವನ ಕಾಲವಾದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡು ತನ್ನ ಹರಿತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತ್ತೇನೋ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ 'ನೀತಿ ನಿರಂತರ ಕ್ರಮ'ವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಮಿಕ್ಕ ಅಂಶಗಳೊಡನೆ "ಒಂದೆ ನಾಲ್ನುಡಿಯ ಬೆಡಂಗೆ ಕನ್ನಡದ ವಿಕಟಾಕ್ಷರಂಗಳೊಳ್ ತೊಡರದೆ ಸಕ್ಕದಂಗಳ ಪದಂ ಪವಣಾಗಿರೆ" ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (**'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'**: ೧. ೧೪೯). 'ನಾಲ್ನುಡಿ' ಪ್ರಾಯಶಃ ದೇಸಿ; ದೇಸಿ ಎಂದರೆ ಜನಪರತೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯವು ಜನಪರವಾಗಬೇಕಾದಾಗ ಜಾನಪದ ಸತ್ವವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ರೀತಿಯನ್ನಿದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪನಂತೂ ಈ 'ದೇಸಿಯ' ಬಗ್ಗೆ ಹಲವೆಡೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯವು ಸುಗ್ಗಿಯ ಮಾವಿನ ಮರದಂತೆ ಮನೋಹರವಾಗಬೇಕಾದರೆ "ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು, ಪೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ವುದು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (**'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'**: I. ೮). ತನ್ನ ಭಾರತ ಕಾವ್ಯವು ಮುನ್ನಿನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಕ್ಕಿ ಮೆಟ್ಟಲು ಕಾರಣ, ಇತರ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ, ಅಲ್ಲಿರುವ 'ಕೃತ ದೇಸಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ: xiv. ೫೯). ಅಂತೆಯೇ ತಾನು ನಾಡೊವಜನಾದುದು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಉಣ್ಮಿ ಪೊಣ್ಮುವ ದೇಸಿಗಳಿಂದ' ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (xiv. ೬೨) ಪಂಪನ ಈ 'ದೇಸಿ' ಪರವಾದ ನಿಲುವು ಅವನ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತವು ಕನ್ನಡತನದಿಂದ ತುಂಬಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. (ಈ ಪದ್ಯದ ವಿವರಣೆಗೆ, ಪಾಠಾಂತರ ನಿರ್ಧಾರದ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: ಇದೇ ಗ್ರಂಥದ **'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ: ಕೆಲವು ಚಿಂತನೆಗಳು'**)

ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂ ಕವಿಗಳು ಈ 'ದೇಸಿ'ಯಿಂದ ದೂರವಾದರೂ. ಪಂಪನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ಅವನ 'ದೇಸಿ' ಎಂದು ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ. ನಯಸೇನ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೧೨) ಭಾಷೆಯ ಸೊಗಡನ್ನು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತರಲು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಚಂಪೂ ಕವಿ. ಅವನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೇಲುಗೈಯಾಗುವುದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಮೊದಲ ಕವಿ. ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯ ಹೊರಟು "ಕನ್ನಡಮಂ ಚಿಂತಿಸಿ ಕೂಡಲಾರದೆ, ಅಕ್ಕಟ ಮಿಸುಕದ ಸಕ್ಕದಮನಿಕ್ಕುವವನುಂ ಕವಿಯೇ" ಎಂದು ಆತ ಅಣಕವಾಡುತ್ತಾನೆ (**'ಧರ್ಮಾಮೃತ'**: I. – ೪೧). ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬಳಸುವವನ ವಿಡಂಬನೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಶೈಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ವಾಲಿರುವುದು 'ಈ ಇಜ್ಜೋಡು' ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಿದರೂ 'ಮಿಸುಕದ ಸಕ್ಕದಮನಿಕ್ಕುವ' ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ರೋಶವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಮಿಸುಕದ' – ಎಂದರೇನು? ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದು ಜನನುಡಿಯಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಜನರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಲಾರದ್ದು ಎಂಬುದು ಅವನ ಭಾವನೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಜನಬಳಕೆಯ ಭಾಷೆ ಸದಾ ಬದಲಾಯಿಸುವಂತಹುದು, ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತಹದು. ಹಾಗಾಗಿ ಜನ ಭಾಷೆಯಾದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಿ, ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯು ಜನದೂರವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರ ಸಾಮಂಜಸ್ಯ ನಯಸೇನನ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಆ ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬೆರಸುವುದನ್ನು ತುಪ್ಪ–ಎಣ್ಣೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ತುಪ್ಪ. ಸಂಸ್ಕೃತ ತೈಲ!

ಚಂಪೂ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಾದಮಾಡಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನೆಂದರೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಂಡಯ್ಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೩೫), ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬೆರಸದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ **'ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ'**ದಲ್ಲಿ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯು 'ಮಾತನಾಡಿದವೊಲಂದವನ್ನಾಳ್ದಿರ'ಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವು 'ದೇಸಿಯ ಗೊತ್ತು' 'ಜಾಣ್ನುಡಿಯ ತಾಯ್ವನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. "ಕನ್ನಡದೊಳ್ಪಿನ ನುಡಿಯಂ ಮುನ್ನಿದರೋಳೆ ನೋಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ವುದು ಚದುರಂ" ಎಂದೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಬಳಸದ ನಿಷ್ಠುರವ್ರತ ಇವನದು; ದೇಶ್ಯದೊಡನೆ ತದ್ಭವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೇರಿಸುವ

ಹಟ. ಅದನ್ನೇ ಈತ 'ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ! 'ಮಾತನಾಡಿದ ವೊಲಂದವನಾಳ್ದಿರೆ' ಕಾವ್ಯವಿರಬೇಕೆಂದು ಇವನ ಆದರ್ಶ. ಆದರೆ ಈತನ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗಿದೆಯೇ? ಹೀಗಾಗಿ ಇವನ ನಿಲವು ಸರಿಯಾದದ್ದಾದರೂ ಭಾಷಾ ನಿರ್ವಹಣೆ ಅವಾಸ್ತವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತು.

ಚಂಪೂಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕಾವ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವರು; ವಸ್ತು, ಛಂದಸ್ಸು, ಶೈಲಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನಂತಹ ಶಕ್ತ ಕವಿಗಳು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ 'ದೇಸಿ'ಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿದವರು. ಭಾಷೆ – ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಭಾವನೆ, ಅನುಭಾವ–ಕಾಣ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಹುದುಗಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆದದ್ದು, ಜನರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ತಲುಪಬೇಕೆಂದು ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಆ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಆಸೆಯಿದ್ದುದರಿಂದ; ಏಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿದ ಕವಿಗಳು ಜೈನ ಕವಿಗಳು. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೈದಿಕ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಆದರೆ ಜನರೆಡೆಗೆ ಹೋಗುವ ಇರಾದೆಯಾಗಲೀ ತುರ್ತಾಗಲೀ ಇರದಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳು ನಾಗವರ್ಮ–ದುರ್ಗಸಿಂಹರಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿದರು; ಅಥವಾ ರುದ್ರಭಟ್ಟನಂತೆ ಸ್ವಂತ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಎಂದರೆ ಜನಪರತೆಯ ಮನೋಭಾವವೇ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದೆಡೆ, ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರಳತೆಯೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ಅಂಶ.

ಈ ಜನಜಪರ ಮನೋಭಾವವು ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರ ಭಾಷೆ ಜನಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿತು, ವಚನಗಳಿಗೆ ಮೂಲತಃ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಶಯಗಳೇನಿರಲಿಲ್ಲ; ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ವಚನಗಳನ್ನು 'ಶಾಸ್ತ್ರ'ಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದ ರಚನೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದವು. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣಗಳಂತಹ ವೈದಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಚನೆಗಳ ವಿರೋಧ ('ವೇದಗಳೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬೂತಾಟ' ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ); ಯಜ್ಞವಿರೋಧ ('ಮಾತಿನ ಮಾತಿಂಗೆ ನಿನ್ನ ಕೊಂದಹರೆಂದು' ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನ); ದೇವಸ್ಥಾನ ವಿರೋಧ ('ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ನಾಯಕ ನರಕ' ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ನುಡಿ); ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ವಿರೋಧ, ವರ್ಣಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧ ('ಚತುರ್ವರ್ಣಾತೀತನೇ ವೀರಶೈವ ನೋಡಾ' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಮಾತು)

– ಮುಂತಾದುವಲ್ಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧೀ ನಿಲವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕವಿರೋಧಿ ಎಂದರೆ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜನದೂರವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ಥಾವರವೆನ್ನಿಸಿತು; ಜನಪರತೆ ಜಂಗಮವೆನ್ನಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ, ಆಡುನುಡಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ಜಂಗಮವಾಯಿತು. ಹೀಗೆಂದು ವಚನಕಾರರು ನೇರವಾಗಿ ಎಲ್ಲೂ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಧೋರಣೆ ಅದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. “ಸ್ಥಾವರ ಭಕ್ತಂಗೆ ಸೀಮೆಯಲ್ಲದೆ ಘನಲಿಂಗಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಸೀಮೆಯೆಲ್ಲಿಯದು? ಅಂಬುಧಿಗೆ ಸೀಮೆಯಲ್ಲದೆ ಹರಿವ ನದಿಗೆ ಸೀಮೆಯೆಲ್ಲಿಯದು?” ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಧೋರಣೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಪಾರವಾದರೂ ಗಂಭೀರವಾದರೂ ಸಮೃದ್ಧವಾದರೂ ಜಡವಾದ ಸಮುದ್ರದಂತಹ ಸಂಸ್ಕತ; ಕಿರಿದಾದರೂ ಚಲನಶೀಲವಾದ ನದಿಯಂತಹ ಕನ್ನಡ. ಇವೆರಡರ ಹೋಲಿಕೆಯೇ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವಂತಿದೆ.

‘ಕನ್ನಡ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷಾವಾಚಿಯಾಗಿಯಾಗಲೀ, ದೇಶವಾಚಿಯಾಗಿಯಾಗಲೀ ಬಳಸಿಲ್ಲ. ‘ಕನ್ನಡ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ‘ಕಣ್ಣಡ್ಡ>ಕಣ್ಣಡ>ಕನ್ನಡ’ – ಈ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯು ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿನ ತೆರೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ, ‘ಭ್ರಮೆ’ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ಕನ್ನಡವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯಂತೂ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು. ಅವರ ‘ಭಾಷಾಪ್ರಜ್ಞೆ’ಯು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಏನಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಂತಹ ಜನರ ನುಡಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ–ದೈವಸಂಬಂಧೀ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇ ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಿರುದ್ಧ, ಅದು ಸಂಕೇತಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ದ ವಚನಕಾರರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ. ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವುದು ಏಕೈಕ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು, ಹಾಗಾಗಿ ಜನರ ಭಾಷೆಯಾದ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಸುವುದೂ ಅವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡಪರ ಧೋರಣೆಗಳಿಲ್ಲದ ಜನವಾಣಿಯಾದ ಕನ್ನಡವನ್ನು ದೇವವಾಣಿಯಾಗಿಸಿದ ಅಪೂರ್ವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಕೆಚ್ಚು ಅದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ, ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಾದ ಕನ್ನಡದ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಅನನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಹೇಳಬೇಕಾದ ತಮಗೆ ಚೈತನ್ಯವಿದ್ದರೆ, ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆಂಬ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಆತ್ಮನಂಬಿಕೆ ಅದು. ಆದರಿಂದ

ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಕುದುರಲೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು, ಇನ್ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಚನಕಾರರು, ಮೂವತ್ತರಷ್ಟು ಮಂದಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ನೆರೆ ಬಂದ ಹೊಳೆಯಂತೆ ಭೋರ್ಗರೆದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಚನ ರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಕನ್ನಡವನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿ ತಾವೂ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಸಿದ್ದು, ಯಾವ ಸಂಕೋಚವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ದೊಡ್ಡ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶ. ಇಷ್ಟು ಮಂದಿ ಲೇಖಕರು – ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳಿಂದ ಬಂದವರು, ಅದರ ಕೆಳವರ್ಗದವರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು – ಬರಹದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಘಟನೆ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ನಡೆದಂತೆ ಕಾಣದು. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಕನ್ನಡದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿದ ನಂಬಿಕೆ, ಅದನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡ ಬಗೆ ಏಕಮೇವ ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ.

ವಚನಕಾರರು ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದು ಮುಂದಿನ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಯಿತು. ಹರಿಹರನಂತಹ ಕವಿಗಳು ವಚನಕಾರರ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಹರಿಹರನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ, ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಕಾವ್ಯನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕೆಳವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿದ ಗೌರವದಲ್ಲಿ – ಅಸೀಮ ಜನಪರತೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾಲ ಸರಿದಂತೆ ಮುಂದಿನ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳು ಈ ಆದರ್ಶದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತ ನಡೆದರು. ರಾಘವಾಂಕನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಹಾಕಿದ. ಕನ್ನಡ ಷಟ್ಪದಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ನಿಜ, ಆದರೆ ಹರಿಹರನಂತ ರಗಳೆಯ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ದಾರಿ ತುಳಿಯದೆ, ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪುರಾಣರಚನೆಗೆ ಕೈಹಾಕಿದ ಅವನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಈ ಬಗೆ ಷಡಕ್ಷರದೇವನಂತಹವರಲ್ಲಿ ಘನೀಭೂತವಾಯಿತು. ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುವ ಅವನ ರೀತಿಯು ಬಸವಣ್ಣ ಸಾರಿದ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯಿತು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿದ ಜೈನ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲು ಬಹಳ ಕಾಲ ಬೇಕಾಯಿತು. ನಾಗವರ್ಮ, ದುರ್ಗಸಿಂಹರಿಂದ ಅನುವಾದದ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ್ದ ಇವರ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯು ಬಹುತೇಕ ಶ್ರೀಮದ್ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಮಾರ್ಗದ್ದು. ಆದರೆ ಕೀರ್ತನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬರವು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಜನಪರವಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹರಿದಾಸರು

ಭಕ್ತಿಯ ಭರದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾರಿದರೇ ವಿನಾ, ಬಹುತೇಕ ಹರಿದಾಸರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ದ್ವೈತವು 'ಪಂಚತಾರತಮ್ಯ' ತತ್ವದಲ್ಲಿ 'ನಿತ್ಯನಾರಕಿ'ಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟ ಮತ. ಹಾಗಾಗಿ ಹರಿದಾಸ ಸಂಕುಲದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವನೆಂದರೆ ಕನಕದಾಸನೊಬ್ಬನೇ. ಆತನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಅವನು ಕೆಳವರ್ಗದವನೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವನು ತನ್ನ ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೇಲುವರ್ಣಗಳವರಿಂದ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ನೋವಿಗೆ, ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಮೆಲುವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ಖಚಿತವಾದ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪು ನೀಡಿದ್ದು 'ರಾಮಧಾನ್ಯ ಚರಿತೆ'ಯ ಮೂಲಕ. ಬತ್ತವನ್ನು ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ 'ವ್ರೀಹಿ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತ, ರಾಗಿಯನ್ನು 'ನರೆದಲೆಗ' ಎಂಬ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಸ್ವಂತ ಶಬ್ದ ಬಳಸುತ್ತ ಆತನು ಮೇಲು ವರ್ಗ–ಕೆಳವರ್ಗ, ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತ–ಕನ್ನಡಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಿಕ್ಕ ದಾಸರುಗಳು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾರಿದರೇ ವಿನಾ ವಚನಕಾರರಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಲಿಲ್ಲ; ಸ್ವೀಕೃತ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಧಿಕ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಇಷ್ಟೂ ಜನಪರತೆ ಕಾಣದೆ ಹೋದಾಗ, ಕೆಲವು ಉದಾರವಾದೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದ ಪರವಾಗಿ ಒಂಟಿದನಿಗಳಾಗಿ ಘೋಷಣೆ ಕೂಗಿದರು. ಮಹಲಿಂಗರಂಗನಂತಹವರು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿಯೇ ಮಾತನಾಡಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡರು. ಅವನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪದ್ಯ 'ಸುಲಿದ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣಿನಂದದಿ, ಕಳೆದ ಸಿಗುರಿನ ಕಬ್ಬಿನಂದದಿ, ಅಳಿದ ಉಷ್ಣದ ಹಾಲಿನಂದದಿ, ಸುಲಭವಾಗಿರ್ಪ ಲಲಿತವಹ ಕನ್ನಡದ ನುಡಿಯಲಿ ತಿಳಿದು ತನ್ನೊಳು ತನ್ನ ಮುಕ್ತಿಯ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದೇ ಸಂಸ್ಕೃತದೊಳಿನ್ನೇನು' ಎಂಬುದಂತೂ ಕನ್ನಡವೇ ಕನ್ನಡ ಜನತೆಯ ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ನಿಲವು ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಬಂದರೇನು, ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕ ಬಂದರೇನು ಎಂಬುದೇ ವಿನಾ ಸಂಸ್ಕೃತದ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನಂತಹ ಸಮರ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನರ್ತಿಸಿತು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಿರುದ್ಧದ ದನಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ; ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ತತ್ವದರ್ಶನದ ಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿದವು, ಅಷ್ಟೆ. ಅಂತೆಯೇ ಆನಂತರದ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯಂತಹವರ ಕಾವ್ಯವು ಸರಳ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ, ಉದಾತ್ತ ಮನೋಭಾವದ ತಳಹದಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಅವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕ ಆಶಯಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಯಸುವುದು, ಪ್ರೀತಿಸುವುದು

ಒಂದು; ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಂತಹ ಪ್ರಬಲ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೂಗಿ, ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ಸ್ಥಾನ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದೊಂದು ಚಳವಳಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವಾದದ್ದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

●

ಮೊದಲನೆಯ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ

ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ವೇಳೆಗೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿತ್ತು; ಆಗ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವುಂಟಾಯಿತೆಂಬುದು ನಿಜ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕಾಂತಿಯಿಂದ ಮುನ್ನಡೆಯಿತು. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿ ವೀರಶೈವದ ಪುನರುತ್ಥಾನವೂ ನಡೆಯಿತು; ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಸವಾದಿಗಳ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕಾಪಿಡುವ, ಸಂಕಲಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲದೆ ಹೊಸ ವಚನಕಾರರೂ ಸ್ವಂತ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು; ಜೊತೆಗೆ ವಚನ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಹೊಸ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಸಾಗಿತು: ಅದು ನಡೆದದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ '**ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ**'ಯ ಮೂಲಕ. 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ; ಇದು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು ಬಸವಾದಿಗಳ ಬಿಡಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿ, ಆಯಾ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೂ ಕಣ್ಣಮುಂದಿರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇದು ಮೊದಲು ನಡೆದದ್ದು ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನಿಂದ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಸುಮಾರು ೧೪೩೦ ರ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಷಯ ತಿಳಿಯದು. ಅವನ ನಂತರ '**ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ**'ಯ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ

ಮಾಡಿದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಲಗೆಯಾರ್ಯ, ಆ ಶತಮಾನದ ನಡುವಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿ ಮತ್ತು ಆ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯ ಇವರುಗಳಾಗಲೀ ಕವಿ ಸಿದ್ಧನಂಜೇಶನಾಗಲೀ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನ ಹೆಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಾ ಅವನ ಬಗೆಗಿನ ಯಾವುದೇ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯದು.

ಶಿವಶರಣರ ಬಗೆಗೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ಬಳ್ಳಿ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡದ್ದು ಹರಿಹರನ ಕಾಲಕ್ಕೇ ನಡೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಸವಾದಿಗಳ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಹೊರಗೆ ಅತಿಮಾನುಷತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಲ್ಪನೆ ಗರಿಗೆದರಿದ್ದು ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ. ಇಂತಹ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಪ್ರಾಯಶಃ **'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'**ಯಿಂದ. **'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'**ಯು ಆನಂತರವೇ ರಚಿತವಾದದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಈ ಮಾತನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯು ಹಲವಾರು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕೃತಿ. ತಟ್ಟನೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದೆಂದರೆ ಬಹುತೇಕ ಬಸವಾದಿ ಶರಣರ ವಚನಗಳನ್ನೇ ಅದು ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೦೦–೩೦ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನಿಂದ ರೂಪು ಪಡೆದ ಈ ಕೃತಿಯು ಆನಂತರ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೦೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹಲಗೆಯದೇವನಿಂದ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೬೦ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಬಾರಿಗೆ ಮತ್ತು ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯ ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೦೦ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮೂರನೆಯ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ಬಾರಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಏಕಕರ್ತೃಕವಾದ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇತರರಿಂದ ಮೂರು ಬಾರಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗೊಂಡದ್ದು ಇದೇ ಮೊದಲು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಕಡೆಯದು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನಿಂದ ವಿನ್ಯಾಸಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು ಬಸವಾದಿ ಶರಣರ ಮಾತುಗಳಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ವಿನ್ಯಾಸವು ಅಪೂರ್ವ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಉಳಿದವರಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಭುದೇವರ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿತು; ಅಲ್ಲಿನ ವಿಷಯಗಳು ಇಡೀ ಬಸವಾದಿಗಳ ವಾರಸುದಾರರಾದ ವೀರಶೈವರದೆನಿಸಿತು; ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು.

ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನ 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ': ಮಹಾದೇವಯ್ಯನು ತನ್ನ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ

ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ: "ಗುರುಲಿಗಜಂಗಮಪ್ರಸಾದಪಾದೋದಕಾದಿ ಪಂಚಾಚಾರ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯ, ಭಕ್ತ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿ ಶರಣೈಕ್ಯಾದಿ ಷಟ್ಸ್ಥಲಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಬಸವ ಚೆನ್ನಬಸವರಾಜ ಪ್ರಾಣನಾಯಕ, ಶ್ರೀ ವೀರಶಿವಾಚಾರ ಶಿರೋರತ್ನ, ಶ್ರೀ ವೀರಶಿವಾಚಾರ ಪ್ರಥಮನಾಯಕ, ಶ್ರೀ ವೀರಶಿವಾಚಾರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ, ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಪಾವನಕಾರಣಾವತಾರ, ಅನಿಮಿಷ ಶ್ರೀಚರಣಾಂಭೋಜಾತಕರ್ಣಿಕಾವಾಸ, ಗುಹೇಶ್ವರನಾಮಾಮೃತಸ್ವೀಕಾರ ಸಂತುಷ್ಟ, ಶ್ರೀಮತ್ಸಕಲಜಗದಾಚಾರ್ಯರುಮಪ್ಪ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವರು ಬಸವರಾಜದೇವರು –ಚೆನ್ನಬಸವರಾಜದೇವರು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಸಂಖ್ಯಾತಮಹಾಗಣಂಗಳೊಡನೆ ಮಹಾನುಭಾವ ಪ್ರಸಂಗಮಂ ಮಾಡಿದ ಸರ್ವಕರಣ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಸದ್ಗೋಷ್ಠೀಕಥಾಪ್ರಸಂಗಮಂ, ಮುಕ್ತಕಮಾಗಿರ್ದ ಶಿವಾದ್ವೈತವಚನಗಳಿಂ ಉತ್ತರ–ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸೇರಿಸಿ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯಗಳು ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದ ಮಹಾಗಣಂಗಳಿಗೆ ಆ ಮಹಾಪ್ರಸಂಗಮಂ ಸಮರ್ಪಿಸಿದ ಭೇದವೆಂತಿರ್ದೊಡೆ...." ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥದ ಮಹಿಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ: "ಇದು ಪರಮಗುರು ಪರಮ ವೀರಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ, ಇದು ವೀರಶೈವಾಚಾರ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯ, ಇದು ದಿವ್ಯವೇದಾಂತಶಿರೋಮಣಿ, ಇದು ಸಮಸ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಮುಖ್ಯಮುಖದರ್ಪಣ, ಇದು ಮಹಾಜ್ಞಾನವರ್ಧನ ಪರಮಾನುಭಾವಸಂಬೋಧೆ, ಇದು ಸರ್ವಾಚಾರಸಂಪನ್ನ ಸಮಾರೂಢ ಸಂಗ್ರಹ, ಇದು ಪರಮ ರಾಜಯೋಗಸಾಧ್ಯಸನ್ನಿಧಾನ, ಇದು ಸತ್ತು–ಚಿತ್ತು–ಆನಂದನಿತ್ಯಪರಿಪೂರ್ಣರಸಾಮೃತಪ್ರಸನ್ನಪ್ರಸಾದ, ಇದು ಅಜ್ಞಾನತಿಮಿರಾಂಜನತಂತ್ರಮಪ್ಪ ಪ್ರಭುದೇವರ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಮಹಾಪ್ರಸಂಗಮಂ ಬಸವರಾಜದೇವರು ಚೆನ್ನಬಸವರಾಜದೇವರು ಪ್ರಭುದೇವದೇವರು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮಹಾಗಣಂಗಳ ವಚನಂಗಳಿಂ ಕಥಾಸಾಂಗತ್ಯವ ಮಾಡಿ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯಗಳು ತತ್‌ಶಿವಗಣಂಗಳ ಶಿವಾನುಭಾವಸ್ತೋತ್ರದ್ವಾರಮುಖಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮಳದರ್ಪಣವೆನೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದನು."

ಮಹಾದೇವಯ್ಯನ 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ' ಕೃತಿಯು ವಿಭಾಗೀಕರಣವಿಲ್ಲದೆ ಏಕಸ್ರೋತವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ರಚನೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಮುಂದಿನ ಇಬ್ಬರು ಹೊಸ ಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೂ ಏಕಸ್ರೋತತೆಯನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನು ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಂದಪದ್ಯವನ್ನೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛೇದಾಂತ್ಯ ಗದ್ಯವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು

ಹೊಸ ಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಡಾ। ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಅವರು ತಾವು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯ ರಚಿಸಿದ ಪ್ರಭುದೇವರ ಶೂಣ್ಯಸಂಪಾದನೆ'ಯನ್ನು ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಓದುಗರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆಂದು ಮೇಲುಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನದೇ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ.

ಹೀಗೆ ಬಂಧಗೊಂಡಿರುವ 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'ಯು ವಿವಿಧ ಶರಣರು ಪ್ರಭುವಿನೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದೆ; ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಸಂಗವೂ ಶರಣ ಚಳವಳಿಯ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಅಥವಾ ಜನಜನಿತ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಾಗತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು: ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನ ಅವತಾರದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ: ಪಾರ್ವತಿಯು ತನ್ನ ಪರಿವಾರದ ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆಯೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಕಾಮಲತೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು ಅವಳಿಗೆ ತನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿ ರುದ್ರಗಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ನಿರ್ಮಾಯನೆಂಬ ಗಣೇಶ್ವರನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಲು ನಿಶ್ಚೈಸುತ್ತಾಳೆ; ಅದರಂತೆಯೇ ನಿರ್ಮಾಯನು ಅವಳಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗಲು ಅವರು ಮನುಷ್ಯ ಜನ್ಮವೊಂದನ್ನೆತ್ತಿ ಬರಲು ಶಿವನು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ನಿರ್ಮಾಯನು ಬನವಾಸಿ ಗ್ರಾಮದ ನಾಗವಾಸಾಧಿಪತಿ ಭಕ್ತ ಮತ್ತವನ ಸತಿ ಸುಜ್ಞಾನದೇವಿಯರ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ; ಅವನಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತ ಶಿವಭಕ್ತೆಯೊಬ್ಬಳಲ್ಲಿ ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆಯು ಕಾಮಲತೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯಪ್ರವೀಣೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಯೌವನಸ್ಥರಾದ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಅನುರಕ್ತರಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತ, ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಬಳಿಕ ಕಾಮಲತೆ ಅಸು ನೀಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೂ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವಾಗಿ ಪಿಂಡಸ್ಥಲದೊಳಗೆ ಪದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿ ಏಕಾಗ್ರಚಿತ್ತದಿಂದ ಶಿವಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. "ಕಲ್ಲೊಳಗಣ ಪಾವಕನಂತೆ, ಉದಕದೊಳಗಣ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ, ಬೀಜದೊಳಗಣ ವೃಕ್ಷದಂತೆ, ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ನಿಶ್ಶಬ್ದದಂತೆ, ಗೊೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣಸಂಬಂಧ" ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಿ, ತಾನು ಗಣೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಅಂತಶ್ಚಕ್ಷುವಿನಿಂದ ಅರಿತು, ಸಂಸಾರದ ಅಸಾರತೆಯನ್ನು ಒಳನೋಟದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡು, "ನೆಲದ ಬೊಂಬೆಯ ಮಾಡಿ, ಜಲದ ಬಣ್ಣವನುಡಿಸಿ, ಹಲವು ಪರಿಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಲಿವ ಗೆಜ್ಜೆಯ ಕಟ್ಟಿ, ವಾಯುವನಲಸಂಚಕ್ಕೆ ಅರಳೆಲೆಯ ಶೃಂಗಾರವ ಮಾಡಿ ಆಡಿಸುವ ಯಂತ್ರವಾಹಕನಾರೊ? ಬಯಲ ಕಂಭಕ್ಕೆ ತಂದು, ಸ್ವಯವಾಗಿ ಪರವ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದರೆ ಸ್ವಯವದ್ವಯ ಕಾಣ ಗೊಗೇಶ್ವರ" ಎಂದು ಜೀವಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೆ ಧ್ಯಾನಮಗ್ನನಾಗಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ "ಅಜಿಸುವ

ಬಳ್ಳಿ ಕಾಲ ಸುತ್ತಿದಂತೆ, ಬಯಸುವ ಬಯಕೆ ಕೈಸಾರಿದಂತೆ, ಬಡವ ನಿಧಾನವೆಡಹಿ ಕಂಡಂತೆ" ಅನಿಮಿಷಯೋಗಿಯ ಸಮಾಧಿ ಗೋಚರವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕು ಅವನ ಕರಸ್ಥಲದ ಲಿಂಗವನ್ನು ತಾನೇ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಿಮಿಷನಿಂದ ದೊರೆತ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಅವನ ವಿಶ್ವಾಸ ಬಲಿತು ಪಂಚಭೂತಗಳಳಿದು ಅವೆಲ್ಲ ಜೀವತತ್ವಗಳಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿ ಶರಣ ಐಕ್ಯ ಎಂಬ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಗಳೆಂಬ ಆರು ಹಂತಗಳನ್ನೇರಿ "ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂಬ ನಿಜದೊಳಗಯ್ಯ ನಿರಹಂಭಾವದಲ್ಲಿ ನಾನು ಇದ್ದೆನು. ನೋಡಿಹೆನೆಂದರೆ ನೋಡಲಿಲ್ಲ, ಕೇಳಿಹೆನೆಂದರೆ ಕೇಳಲಿಲ್ಲ, ಘನನಿರಂಜನದ ಬೆಳಗು ಇಂಬಾದುದನೇನೆಂಬೆ ಗೊಗೇಶ್ವರ" ಎಂದು ಪರಮಾತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದವರಿಗೆ 'ನಿಶ್ಶಬ್ದ'ವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲೋಸುಗ ಪ್ರಭು ಜಂಗಮವಾಗಿ ಲೋಕಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಇಲ್ಲಿ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿಯು ಅಲ್ಲಮನ ಜನನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ಕತೆಯನ್ನು ಹರಿಹರನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಕಾರನಾದ ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನು "ಇಂತೀ ಪರಶಿವಲಿಂಗವು ತನ್ನ ಲೀಲಾವಿನೋದಕ್ಕೆ ದೇವಭಕ್ತನೆಂಬ ಉಭಯನಾಮವ ಧರಿಸಿದ ಕ್ರಿಯಾಂಗವನಱಿಯದೆ, ಶಾಪದಿಂದ ಬಂದರೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ ನುಡಿವವರಿಗೆ ನಾಯಕ ನರಕ ತಪ್ಪದು" ಎಂದು ಹರಿಹರ–ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಇಬ್ಬರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಆಕ್ರೋಶ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ).

ಹೀಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರಲು ಅವನಿಗೆದುರಾಗಿ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ಅಜಗಣ್ಣನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದುಃಖಿತಳಾದ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನ ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ, ".... ನಾನೆಂತು ಬದುಕುವೆನಣ್ಣ! ಕತ್ತಲೆ ಬೆಳಗ ಕಾಣದ ಸಂದೇಹಿ ನಾನು ಒಬ್ಬಳು. ಎನ್ನ ಕಣ್ಣ ಕಟ್ಟಿ ಕನ್ನಡಿಯ ತೋಱಿತ್ತೊ, ಅಜಗಣ್ಣ, ನಿನ್ನ ವಿಯೋಗ" ಎಂದು ಗುರುಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಅಣ್ಣನ ವಿಯೋಗದಿಂದ ತನಗಾದ ವಿಹ್ವಲತೆಯನ್ನು ಆಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ–ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಣ ಮಾತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ: ಗುರುವಿನ ನಿರ್ದೇಶನ ಪಡೆದ ಬಳಿಕ ಪರಾತ್ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ತನಗೆ ತಾನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ: "ತನ್ನ ತಾನಱಿದವಂಗೆ ಅಱಿವೆ ಗುರು. ಅಱಿವಱಿತು ಮಱಿಹು ನಷ್ಟವಾದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟನಷ್ಟವೆ ಗುರು, ದೃಷ್ಟನಷ್ಟ ಗುರು ತಾನಾದಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಿ ತೋಱಿದವರಿಲ್ಲದಡೇನು? ಸಹಜವ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ನಿರ್ಣಯ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯೇ ಗುರು ನೋಡಾ! ಗುರು ತಾನಾದರೂ ಗುರುವಿಡಿದಿರಬೇಕು, ಎನ್ನ ಅಜಗಣ್ಣನಂತೆ!" ಅನಾದಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವವು ಪರಶಿವನೇ ಆಗಿದ್ದಾಗ ಗುರುವಿರಲಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮದ ಕಾರಣ ಗುರುಶಿಷ್ಯನೆಂದು ಎರಡಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ; ಈಗಲಾದರೂ

ಜೀವವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಪರಶಿವನೆಂದರಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ತಾನೇ ಅರಿಯುವಾಗಲೂ ಗುರುತತ್ವವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಮುಕ್ತಾಯಿ ಹೇಳಲು ತಾನೇ ಶಿವನಾಗುವೆನೆನ್ನುವವರೆಗೂ ಗುರುವಿನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಹೊರತು ಆನಂತರ 'ಅರಿವೇ ಗುರು' ಎಂದು ಅಲ್ಲಮನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಾದೆನೆಂದ ಬಳಿಕವೂ ಮಾತಿನ ಹಂಗೇಕೆ ಎಂದು ಮುಕ್ತಾಯಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಮೂದಲಿಸಲು, ಅಲ್ಲಮನು ಅವಳ ಕಳವಳವನ್ನು ಕಳೆಯಲೆಂದು ಆ ರೀತಿ ಮಾತನಾಡಿದುದಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಅವಳಿಗೆ ನಿರವಯ ಸಮಾಧಿಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಇಂತು ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕಗಳ ಪ್ರಲಾಪಮಂ ನಿಲಿಸಿ ಮಹಾನುಭಾವಮಂ ಬೋಧಿಸಿ ಅಜಗಣ್ಣ ದೇವರ ನಿಲವನು ಆಕೆಯ ಸರ್ವಾಂಗದೊಳ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸಿ ತೋಱಿ ನಿರವಯ ಸಮಾಧಿಯೊಳು" ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಭುದೇವನು ಬರುವುದು ಸಿದ್ಧರಾಮನಿದ್ದ ಸೊನ್ನಲಿಗೆಗೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜನರು ಶಿವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡು "ಕಲ್ಲ ಮನೆಯ ಮಾಡಿ, ಕಲ್ಲ ದೇವರ ಮಾಡಿ, ಆ ಕಲ್ಲು ಮೇಲೆ ಕೆಡೆದರೆ ದೇವರೆತ್ತ ಹೋದರೋ! ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮಾಡಿದವಂಗೆ ನಾಯಕ ನರಕ, ಗೊಗೇಶ್ವರ" ಎಂದು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡಿ ನಿಜವಾದ ಕೆರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: "ತನುವೆಂಬ ಏರಿಗೆ ಮನವೆಂಬ ಕಟ್ಟೆ, ಆಚಾರವೆಂಬ ಸೋಪಾನ, ಪರಮಾನಂದವೆಂಬ ಜಲವ ತುಂಬಿ, ಕೆಱೆಯ ಕಟ್ಟ ಬಲ್ಲವರನಾರನೂ ಕಾಣೆನು. ನಾನು ಕಟ್ಟಿದ ಕೆಱೆ ಸ್ಥಿರವಾಯಿತ್ತು, ಗೊಗೇಶ್ವರ." ಸಿದ್ಧರಾಮನನ್ನು 'ಒಡ್ಡರಾಮ' ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಅವನ ಶಿಷ್ಯರು ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನಿಗೆ ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಹೊಡೆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಗಾಯಗಳಾಗದೆ ಅವು ತಮಗೇ ಮರಳಿ ತಾಗಲು ಹೆದರಿದ ಅವರು ಬಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮನಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಕೋಪದಿಂದ ಬಂದ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ತನ್ನ ಮೂರನೆಯ ಕಣ್ಣಿನ ಉರಿಯನ್ನುಗುಳಲು, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೇ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತ ಬರಲು, ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಅರಿತ ಪ್ರಭು "ಕಾಯಗುಣವಳಿದು, ಮಾಯಾಮದ ಮುಱಿದು, ಕಾಮಕ್ರೋಧಂಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೆಱಿಹಿಂಗಿ ಹೋದವು. ಅಂಗವೆಲ್ಲವೂ ಲಿಂಗಲೀಯವಾಗಿ, ಕಂಗಳ ಕಳೆಯ ಬೆಳಗಳಿದು, ಗೊಗೇಶ್ವರನ ವಿರಹದುರಿಯೊಳಗೆ ಬೆಂದವರ ಮರಳಿ ಸುಟ್ಟಹೆನೆಂಬ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ ಮರುಳು ನೋಡಾ!" ಎಂದು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು, "ಅಘಟಿತಘಟಿತರಿಗೆ ಅಘಟಿತಘಟಿತರುಂಟು ನೋಡಾ! ನೊಸಲಲೊಬ್ಬ ಕಣ್ಣ ತೆಗೆದರೆ, ಅಂಗಾಲ ಕಣ್ಣ ತೆಗೆವರು ಗೊಗೇಶ್ವರನ ಶರಣರು, ಉಪಮಾತೀತರು" ಎಂದು ತನ್ನ ಅಂಗಾಲ ಕಣ್ಣನ್ನು

ತೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿವನೇ ಎಂಬ ಅರಿವುಂಟಾಗಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನು "ಯುಗಜುಗ ಮಡಿವಂದು ಭುಗಿಲುಭುಗಿಲೆಂದು ಮುಸುಕಿದ ಮಹಾಜ್ವಾಲೆಯದೇನೋ! ಇಂದೆನ್ನ ಕಂಗೆ ಗೋಚರವಾಯಿತ್ತಯ್ಯ ಎಲೆಯಯ್ಯ! ಅಯ್ಯ, ನೀವೆಂದಱಿಯೆನಯ್ಯ! ನಾನೆನ್ನ ಕಾಯದ ಕಳವಳದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೆನಲ್ಲದೆ ನೀವೆಂಬ ಬಗೆದೋಱದೆ ಕೆಟ್ಟೆನೆಲೆ ಅಯ್ಯ! ಆಳ್ದನೊಡನೆ ಆಳು ಮುನಿದರೆ ಆರು ಕೆಡುವರು ಹೇಳಾ, ಕಪಿಲಸಿದ್ಧಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ" ಎಂದು ಅನುತಾಪಪಡುತ್ತ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಶಿಷ್ಯರು "ದೇವ, ಆತನು ನಿಂದರೆ ನೆಳಲಿಲ್ಲ, ಸುಳಿದರೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಲ್ಲ, ಕಾಯವಿದ್ದೂ ಕಾಯವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಪ್ರಭುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಚ್ಚರಿಯಿಂದ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಬಳಿ ಬಂದ ಸಿದ್ಧರಾಮನು, "ಎಲೆ ಅಯ್ಯ, ಎನ್ನ ಶಿರ ನಿಮ್ಮ ಚರಣವ ಮುಟ್ಟಿದ ಬಳಿಕ ಎನ್ನಲ್ಲಿ ಗುಣದೋಷವನಱಸುವರೇ? 'ಭೃತ್ಯಾಪರಾಧಃ ಸ್ವಾಮಿನೋ ದಂಡಃ'. ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನದೇವ, ತ್ರಾಹಿ ತ್ರಾಹಿ ಕಾಯಯ್ಯಾ" ಎಂದು ಕ್ಷಮೆ ಯಾಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮಠಕ್ಕೆ ಬಿಜಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬಿನ್ನೈಸಿದಾಗ, ಅಲ್ಲಮನು ತಾನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರಲಾಗದೆಂದು ಹೇಳಿ ಇದ್ದೆಡೆಯೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಕಣ್ಣ ನೀರನ್ನು ಸುರಿಸಲು ಅದನ್ನು ತೊಡೆದ ಪ್ರಭುವು ಅವನನ್ನು ಬಿಗಿದಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. "ಎನ್ನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲುಳ್ಳ ಅವಗುಣವ ಹಿಂಗಿಸಿ ನಿನ್ನಂತೆ ಮಾಡಿದಡೆ ಆನು ಉಳಿವೆನಲ್ಲದೆ ಬೇಱೆ ಗತಿಯ ಕಾಣೆ ನೋಡಯ್ಯ" ಎಂದು ಮೊರೆಹೊಕ್ಕಾಗ, ಪ್ರಭುವು ಕೈಪಿಡಿದು ಅವನನ್ನು ಏಕಾಂತಸಮಾಧಿಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಯೋಗದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. "ನೀರಕ್ಷೀರದ ಸಂದುಗಳ ಹಂಸೆ ಬಿಚ್ಚಬಲ್ಲುದು ನೋಡಯ್ಯ. ದೇಹಜೀವದ ಸಂದ ನೀವು ಬಿಚ್ಚಬಲ್ಲಿರಲ್ಲದೆ ನಾನೆತ್ತ ಬಲ್ಲೆನಯ್ಯ? ನೀವಿಕ್ಕಿದ ತೊಡಕ ಬಿಡಿಸಬಾರದು, ನೀವು ಬಿಡಿಸಿದ ತೊಡಕನಿಕ್ಕಬಾರದು. ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿನಾಥಯ್ಯ, ನೀನೇ ಎನ್ನ ಕಾಯದ ಜೀವದ ಹೊಲಿಗೆಯ ಬಿಡಿಸಾ ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮ" ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಗೋಗರೆದಾಗ, ಆಗ ಪ್ರಭುವು ಸಿದ್ಧರಾಮನಿಗೆ "ತೆಱಹಿಲ್ಲದ ಘನವ ಒಳಕೊಂಡು, ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ಮನವ ಘನ ಒಳಕೊಂಡು, ತನಗೆ ತಾ ತರಹರವಾದ ಬಳಿಕ ಇನ್ನು ಮರಳಿ ಇಂಬುಗೊಳಲುಂಟೆ? ಗೊಗೇಶ್ವರನ ಲೀಲೆ ಮಾಬನ್ನಬರ ಉರಿಯೊಳಗಣ ಕರ್ಪುರದಂತೆ ಇರಬೇಕು ಕಾಣಾ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ" ಎಂದು ನಿರ್ವಾಣದ ನಿಲವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿರಾಕಾರವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂಬ ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನು, "ಆಯತಲಿಂಗಪಿಡಿದು ಸ್ವಾಯತಲಿಂಗವ ಕಾಣಬೇಕು ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ. ಸ್ವಾಯತಲಿಂಗಪಿಡಿದು

ಜಂಗಮಲಿಂಗವ ಕಾಣಬೇಕು ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ. ಜಂಗಮಲಿಂಗವಿಡಿದು ಗುರುಲಿಂಗವ ಕಾಣಬೇಕು ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ, ಗುರುಲಿಂಗವಿಡಿದು ಶಿವಲಿಂಗವ ಕಾಣಬೇಕು ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ. ಶಿವಲಿಂಗವಿಡಿದು ಪ್ರಸಾದಲಿಂಗವನಱಿಯಬೇಕು ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ. ಇಂತು ಷಡುಸ್ಥಲದಂತುವ ಸಂಧಿಸಿ ಒಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಪ್ಪ ಕರಸ್ಥಲದನುವನು ಗೊಗೇಶ್ವರನ ಶರಣ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ ಬಲ್ಲ. ಬೆಸಗೊಂಬ ಬಾರಾ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವನನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇತ್ತ, ಅನಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವನು ಅನಿಮಿಷಯ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವನ್ನು ನೀಡಿ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಶಿವನ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಆ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹುಡುಕಿ ತರಲೆಂದು ಅಮರಗಣಗಳ ಸಮೇತ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದ. ಇಂಗಳೇಶ್ವರ ಬಾಗೇವಾಡಿಯ ಮಾದಿರಾಜ-ಮಾದಲಾಂಬಿಕೆಯರ ಮಗನಾದ. ತಾಯ್ತಂದೆಯರು ಅವನ ಎಳವೆಯಲ್ಲೇ ತೀರಿಕೊಂಡರು. ತನ್ನ ಸೋದರಿ ನಾಗಾಯಿಯೊಡನೆ ಕಪ್ಪಡಿ ಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಸವಣ್ಣ ಅಲ್ಲಿಂದ ಶಿವನ ಆಣತಿಯಂತೆ ಬಿಜ್ಜಳನ ಶಿರಃಪ್ರಧಾನನಾಗಿ ಸೇರಿದ. ಶಿವನು ಪ್ರಸಾದಮುಖದಿಂದ ನಾಗಾಯಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿದ. "ಭುವನವ ಸಲಹಲೆಂದು ಅವತರಿಸಿ ಆದಿಯ ಲಿಂಗವನಾದಿಯ ಶರಣನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟರೆ, ಆ ಲಿಂಗವೆನಗೆ ನೀನು ಪುಟ್ಟಿಸಿದ ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರುಣ್ಯವ ಮಾಡಿ ಸಲಹಯ್ಯ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವ" ಎಂದು ತನ್ನಿಂದ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಉಪದೇಶ ಪಡೆಯಲು ಬಯಸಿದಾಗ, "ಶಿವಭಕ್ತರ ಕಿಂಕಲನಾಗಿ ನಿನ್ನ ಲಿಂಗ ಅಱಸಿಕೊಂಡು ಬಾ ಹೋಗೆಂದು ಕಳುಹಿದರೆ, ಅಱಸಲೆಂದು ಬಂದೆ. ಕಾಲಾಗ್ನಿರುದ್ರನ ಆಜ್ಞೆಯಿಂದ ಭೃತ್ಯನಾಗಿ ಬಂದಿರ್ದು ಕರ್ತನಾದೆನೆಂದಡೆ ಆ ಕರ್ತನೆನ್ನ ನಗುವನು. ತತ್ವ ಹಿಡಿದವರಿಗೆ ತೊತ್ತಾಗಿ ನಡೆವೆನು. ಅಮರಗಣಂಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರ ಶರಣರ ಮುಂದೆ ಭಾಷೆಪ್ರಸಾದವನಿಕ್ಕಲಮ್ಮೆನಯ್ಯ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು, ಎಲ್ಲರೂ ಶಿವಸ್ವರೂಪಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾರೆನೆಂದು ಬಸವಣ್ಣನು ಹೇಳಿದ. ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕ್ರೀಯಿಂದ ಮಾಡೆನೆಂದರೆ ಆಗದೆಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಶಿವಲಿಂಗವೊಂದನ್ನು ತಂದು "ಅಂಗೈಯ ಲಿಂಗವ ಲಕ್ಷಣವ ನೋಡಿ ಕೊಡಿ ಎಂದು ಕೊಟ್ಟರೆ, ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನಱಸಲಾಗದು" ಎಂದು ವಾಪಸು ಕೊಡಲು, ಅದೇ ದೀಕ್ಷೆಯೆಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಬಗೆದ. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯವಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ, "ಚಿಕ್ಕದಣ್ಣಾಯಕರು – ಉಪಾಯದಿಂದ ಸ್ತೋತ್ರಮುಖದಿಂದವೆ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸಂಬಂಧವ ನಿರ್ಣಯಮಂ ಹೇಳದ ಹಾಗೆ

ಹೇಳಿ ತೋಱಿಲು, ಅದಕ್ಕೆ ಬಸವರಾಜದೇವರು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸಂಬಂಧದ ಭೇದಮಂ ತನ್ನೊಳ್ ತಾನೆ ಕಂಡು, ಹಾರೈಸಿ, ಹರುಷಂಬಟ್ಟು ಚಿಕ್ಕದಣ್ಣಾಯಕರನ್ನು" ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಜಂಗಮಮುಖದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ಎಂದು ಕಂಡು ಬೆರಸುವೆನೆಂದು ಕೇಳಲು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಅಲ್ಲಪ್ರಭುದೇವರ ಮುಖಾಂತರ ಎಂದು ನುಡಿದ. ಆಗಿನಿಂದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವರನ್ನು ಎಂದು ಕಡೇನೋ ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ತವಕದಿಂದ ಕಾಯತೊಡಗಿದ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನೊಡನೆ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬರುವ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಆ ನಗರವು ಬಸವಣ್ಣನಿರುವ ತಾವು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಊರಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು "ಕಲ್ಯಾಣವೆಂಬ ಪ್ರಣಿತೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿರಸವೆಂಬ ತೈಲವನೆಱೆದು ಆಚಾರವೆಂಬ ಬತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನೆಂಬ ಜ್ಯೋತಿಯ ಮುಟ್ಟಿಸಲು, ತೊಳಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿದ್ದುದಯ್ಯ ಶಿವನ ಪ್ರತಾಪ! ಆ ಬೆಳಗಿನೊಳಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಿರ್ದರಯ್ಯ ಅಸಂಖ್ಯಾತರು. ಶಿವಭಕ್ತನಿರ್ದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಅವಿಮುಕ್ತಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂಬುದು ಹುಸಿಯೇ? ಶಿವಭಕ್ತನಿರ್ದ ದೇಶ ಪಾವನವೆಂಬುದು ಹುಸಿಯೇ? ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಎನ್ನ ಪರಮಾರಾಧ್ಯರು ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹಿಮೆಯ ನೋಡಾ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ" ಎಂದು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಊರ ಹೊರಗಣ ದ್ವಾರವಟ್ಟದ ಮುಂದೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ವಚನರೂಪವಾಗಿ ಕಲ್ಯಾಣದ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಓದಿ "ಸಾಗರದೊಳಗಣ ಜ್ಯೋತಿಯಂತೆ ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದೊಳಗೆ ಎನ್ನ ಪರಮಾರಾಧ್ಯರು ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣನು ನಿಂದ ನಿಲವನುಪಮಿಸಬಾರದು" ಎಂದು ಹೀಗೆ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹಾಮನೆಯ ಬಳಿ ಬಂದು, ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ಶಿವಶರಣರ ಸಂದೋಹದ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿ ಬಸವಣ್ಣನ ದಾಸೋಹದ ಘನತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು "... .. ಪ್ರಮಥಗಣಂಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅವನೊಕ್ಕುದ ಕೊಂಡೆಹೆವೆಂದು ಬಂದು, ಆ ಮನೆಯ ಹೊಕ್ಕು ನಿಶ್ಚಿಂತ ನಿವಾಸಿಗಳಾದರು. ಗೊಗೇಶ್ವರನ ಶರಣ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣನ ಮನೆಯ ಕಂಡು ಧನ್ಯನಾದೆನು ಕಾಣಾ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ" ಎಂದು ಮನವಾರೆ ಹೊಗಳಿದನು. ಸಿದ್ಧರಾಮನೂ "ನಿಮ್ಮ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ ಬಂದು, ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಕಟ್ಟಿದರೆ, ಮರ್ತ್ಯಲೋಕವೆಲ್ಲವು ಭಕ್ತಿರಾಜ್ಯವಾಯಿತ್ತು, ಆ ಮನೆಗೆ ತಲೆವಾಗಿ ಹೊಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ನಿಜಲಿಂಗಪದಮಂ ಪಡೆದರು. ಆ ಗೃಹವ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಹಲವು ಕಾಲ ತಪವಿದ್ದೆನು. ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿನಾಥ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹಾಮನೆಗೆ ನಮೋ ನಮೋ ಎಂದು ಬದುಕಿದೆನು" ಎಂದು ಭಕ್ತಿಪರವಶನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುದೇವ–ಸಿದ್ಧರಾಮರು ತನ್ನ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ನಿಂತಾಗ, ಬಸವಣ್ಣ ಒಳಗೆ ಲಿಂಗಾರ್ಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ಅವರನ್ನು ಕರೆದು ತರಲು ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣನನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮವೇ ಪ್ರಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವವನು ಜಂಗಮವೇ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಂತಿರುವಾಗ ತಾನೇ ಬರದೆ ಪರಿಚಾರಕರನ್ನು ಕಳಿಸಿದುದರಿಂದ ಪ್ರಭುದೇವರಿಗೆ ಅತೃಪ್ತಿ. ಆದರೆ "ಎನ್ನ ಕಾಯವೆ ಭಕ್ತ, ಪ್ರಾಣವೇ ಜಂಗಮವಾದ ಬಳಿಕ, ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣನನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುದೇವರು, "ಅಂಗದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಯಿರಲು, ಮಾತಿನ ಅದ್ವೈತವೇನಪ್ಪುದೋ? ಆನಾಗದ ಮುನ್ನವೆ ತಾನಾದೆನೆಂಬವರಲ್ಲಿಗೆ ನಮ್ಮ ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ಅಡಿಯಿಡುವನಲ್ಲ" ಎಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುದೇವರನ್ನು ಕರೆದು ತನ್ನಿ, ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಶಿರಹರಿದು ತನ್ನಿ ಎನ್ನಲು, ಅವನು ಬಂದಾಗ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಭು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಕತ್ತಿ ಬೀಸಿದರೆ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಬೀಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯ ಕೇಳಿದ ಬಸವಣ್ಣನು "ಲೋಹಶಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯನಾದ ಆ ಮಹಾತ್ಮನನ್ನು ಭಾವಶಸ್ತ್ರದಿಂದ ಗೆಲಿದು ತನ್ನಿ" ಎಂದಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಮರುಳಾಟವನ್ನು ಪ್ರಭು ಗೇಲಿಮಾಡಲು ಪರಿಚಾರಕರು ಪೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರ ಹಗ್ಗಜಗ್ಗಾಟ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಬಂದು "ಸಂಗಮನಾಥ ಮನೆಗೆ ಅಂಗವಿಡಿದು ನಡೆದು ಬಂದರೆ, ದಿಮ್ಮನೆ ಇದಿರೆದ್ದು ವಂದಿಸಬೇಕಯ್ಯ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗನ ಶರಣರು" ಎಂದು ನುಡಿದುದ ಕೇಳಿ ಭಯದಿಂದ ತುಂಬಿದ ಬಸವಣ್ಣನು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಪ್ರಭುವಿನ ಮುಳಿಸನ್ನು ತಿಳಿಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವನನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾನೆ, ಆತ್ಮಭರ್ತ್ಸನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸನು ಬಂದು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸಂತೈಸಲು, "ಬಸವರಾಜದೇವರು ಲಿಂಗಾರ್ಚನೆಯಿಂದೆದ್ದು, ಚೆನ್ನಬಸವರಾಜದೇವರು ಮೊದಲಾದ ಅಸಂಖ್ಯ ಮಹಾಗಣಂಗಳೆಲ್ಲರ ಕರೆಸಿಕೊಂಡು, ವಿಭೂತಿವೀಳೆಯ ಕಾಣಿಕೆಯಂ ಕೊಂಡು, ನವರತ್ನಖಚಿತ ತೋರಣಮಂ ಕಟ್ಟಿ, ದೇವಾಂಗವಸ್ತ್ರಂಗಳಂ ಬೆರಸಿ ಇದಿರುಗೊಳ್ಳಲು" ಹೊರಟು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಬಂದವನೇ ನಮಸ್ಕರಿಸಲು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭು ಅಸಾಧ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಬಸವಣ್ಣನು "ಜಂಗಮನಾಗಿ ಬಂದು ಶೂಲವನಿಳುಹಿ, ಪ್ರಸಾದದ ಮದ್ದನಿಕ್ಕಿ ಸಲಹಾ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ" ಎಂದು ಬೇಡಲು, ಪ್ರಭುವು "ಲಿಂಗದೊಳಗೆ ಜಂಗಮ, ಜಂಗಮದೊಳಗೆ ಲಿಂಗವೆಂದಱಿದು ಮಱಿದು ಬಱುದೊಱೆವೋದವರು ಜಂಗಮವನಿನ್ನು ಬೇಱೆ ಅಱಸಲೇತಕಯ್ಯ" ಎಂದು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತಷ್ಟು ದೈನ್ಯದಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತಪ್ಪು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಿನ್ನರ ಬೊಮ್ಮಣ್ಣನ ಸಾಕ್ಷಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಬೊಮ್ಮಣ್ಣನು "ಮಹಾಲಿಂಗ

ತ್ರಿಪುರಾಂತಕದೇವ, ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದು ಸಂಶಯ ಉಂಟೆ? ಶರಣು ಶರಣಾರ್ಥಿ ಬಿಜಯಂಗೆಯ್ವುದಯ್ಯ ಪ್ರಭುವೇ" ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣನ ಪರವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನೂ "ಎನ್ನ ಅವಗುಣವ ಸಂಪಾದಿಸುವೆನಯ್ಯ – ನಿಮಗಾನು ಸರಿಯೆ? ಅಪ್ರತಿಮಹಿಮ, ನಿನಗಾನು ಸರಿಯೆ? ಅಪ್ರತಿಮಹಿಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ನೀವು ಮಾಡಲಾದವ ನಾನು! ಎನ್ನೊಡನೆ ಮುನಿವರೆ ಹೇಳಾ ಎಲೆ ಅಯ್ಯ?" ಎಂದು ಬಿನ್ನವಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಪ್ರಭುವು "ಆರಾಧಿಸಿ ವಿರೋಧಿಸುವರೆ? ಪೂಜಿಸಿ ಪೂಜೆಯ ಮಱೆವರೆ? ಜಂಗಮಲಿಂಗವೆಂದಱಿದವರು ಸಂಚ ತಪ್ಪುವರೆ? ಗಾಳಿಯೂ ಗಂಧವೂ ಕೂಡಿದಂತೆ ಜಗದೊಳಗೆ ಇದೆ. ಕೀರ್ತಿವಾರ್ತೆಯ ಹಡೆದೆಯಲ್ಲಾ ಬಸವಣ್ಣ. ನಿನ್ನ ಶಿಶುವಿನೊಡತಣ ತೆಱಹು ಮಱಹ ವಸುಧೆಯೊಳಗಣ ಪ್ರಮಥರು ಮೆಚ್ಚುವರೆ? ತಿಳಿದು ನೋಡುವರೆ, ಗೊಗ್ಗೇಶ್ವರನ ಶರಣ ಅಲ್ಲಯ್ಯಂಗೆ ನೀನು ಪರಮಾರಾಧ್ಯರಯ್ಯಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ಜನ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವನು "ಬಸವಣ್ಣನೆ ಗುರುರೂಪಾಗಿ ಮರ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೆ ಲಿಂಗರೂಪಾಗಿ ಮರ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಪ್ರಭುವೆ, ನೀವು ಜಂಗಮರೂಪಾಗಿ ಮರ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಿ. ಭಕ್ತಿಯ ಬೆಳವಿಗೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣ ಕಾರಣಿಕನಾದ, ಅಱಿವಿನ ಬೆಳವಿಗೆಗೆ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಕಾರಣಿಕನಾದ, ಈ ಇಬ್ಬರನೂ ಒಳಕೊಂಬ ಮಹಾಘನಕ್ಕೆ ನೀವು ಕಾರಣರಾದಿರಿ. ಇಂತು ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮ ಒಂದೆ ಭಾವವಲ್ಲದೆ ಭಿನ್ನಭಾವವುಂಟೆ?" ಎಂದು ಬಿನ್ನವಿಸಲು ಪ್ರಭುವು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ "ತನುವ ಗೆಲಲಱಿಯದೆ, ಮನವ ಗೆಲಲಱಿಯದೆ, ಧನವ ಗೆಲಲಱಿಯದೆ, ಭ್ರಮೆಗೊಂಡಿತ್ತು ಲೋಕವೆಲ್ಲವೂ. ತನುವ ದಾಸೋಹಕ್ಕೆ ಸವೆಸಿ, ಮನವ ಲಿಂಗಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸವೆಸಿ, ಧನವ ಜಂಗಮದರ್ಪಿತದಲ್ಲಿ ಸವೆಸಿ ಗೆಲಬಲ್ಲಡೆ, ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಾರನೂ ಕಾಣೆ, ಗೊಗ್ಗೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಬಸವಣ್ಣಂಗೆ ನಮೋ ನಮೋ ಎಂಬೆನು" ಎಂದು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಬಸವಣ್ಣನೂ ಪ್ರಭುದೇವರ ಕರುಣೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮನು ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಹೊಗುವ ಮುಂಚೆ "ನಮ್ಮ ಗೊಗ್ಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ನಿನ್ನ ಧರ್ಮದಿಂದಲೊಂದತಿಶಯವ ಕಂಡೆ ನೋಡಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ಉದ್ಗಾರವೆತ್ತುವನು. ಆಗ ಬಸವಣ್ಣನು "ನಿಮ್ಮಿಂದತಿಶಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೊಗಳುತ್ತಿರಲಾಗಿ, ನೀವು ಕಂಡ ಅತಿಶಯವದೇನು ಹೇಳಾ ಪ್ರಭುವೆ?" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುವು ಬಸವಣ್ಣನ ಪ್ರಸಾದದ ಕುಳಿಯೊಳಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು

ಮರೆಸಿಕೊಂಡ ಮರುಳುಶಂಕರದೇವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ "ಪ್ರಸಾದವೇ ಪ್ರಾಣ, ಪ್ರಸಾದವೇ ಕಾಯ, ಪ್ರಸಾದವೇ ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಸಾದವೇ ಧ್ಯಾನ, ಪ್ರಸಾದವೇ ಭೋಗವಾಗಿಪ್ಪ ನಮ್ಮ ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ನಿಜಪ್ರಸಾದಿ ಮರುಳುಶಂಕರದೇವರ ನೋಡಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮುಗಿಲ ಮರೆಯ ಮಿಂಚಿನಂತೆ ತನ್ನ ಮನೆಯ ಮುಂದೆಯೇ ಇರುವ ಆ ಮಹಾಮಹಿಮನನ್ನು ತಾನು ಕಡೆಗಾಣಿಸಿದೆನೆಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಹಲುಬುತ್ತಾನೆ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೂ ಮರುಳುಶಂಕರದೇವರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅವರು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಮರುಳುಶಂಕರದೇವನು ತನ್ನ ಗುಪ್ತಭಾವ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಲು ನಿತ್ಯನಿರವಯದೊಳಗೆ ನಿರವಯಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡು ಚಕಿತನಾದ ಬಸವಣ್ಣ "ಶರಣಂಗೆ ಪ್ರಾಣನ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಸವೆಸಿ ನಿರವಯವಾಗಬಹುದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮದಿಂದಾದ ಕಾಯವ ಸವೆಸಿ ಸಯವಪ್ಪ ಪರಿಯೆಂತು ಹೇಳಾ" ಎಂದು ಪ್ರಭುವನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆತನು ಶರಣನ ಮಾಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೂ "ಮನ ಮನ ಲೀಯವಾಗಿ, ಘನ ಘನ ಒಂದಾದರೆ, ಮತ್ತೆ ಮನಕ್ಕೆ ವಿಸ್ಮಯವ ಮಾಡಲುಂಟೆ? ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗನ ಶರಣರು ಕಾಯವೆಂಬ ಕಂಥೆಯ ಕಳೆಯದೆ ಬಯಲಾದರೆ, ನಿಜವೆಂದು ಪರಿಣಾಮಿಸಬೇಕಲ್ಲದೆ ಅಂತಿಂತೆನಲುಂಟೆ?" ಎಂದು ದನಿಗೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮರುಳುಶಂಕರದೇವ ನಿರ್ವಯಲಾದುದನ್ನು ಕಂಡು ಶರಣರು ಆತನನ್ನು ಭಕ್ತಿಭಾವದಿಂದ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆನಂತರ ಪ್ರಭುದೇವನು ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಆತನಿಗೆ ಸಕಲ ಗೌರವಾದರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಆತನ ಪಾದೋದಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆನಂತರ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವ, ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸ, ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣರು ಆತನಿಗೆ ಪೂಜೆಯನ್ನರ್ಪಿಸಿ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಶರಣರು ಬಂದು ಪ್ರಭುವನ್ನು ಅರ್ಚಿಸಲು ಬಸವಣ್ಣನು ಧನ್ಯತೆಯಿಂದ "ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಪ್ರಭುದೇವರ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಎನಗೊದಗಿದ ಘನವನೇನೆಂದು ಹೇಳುವೆನು" ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಬಸವಣ್ಣನ ವಿನಯವನ್ನು ಕಂಡ ಪ್ರಭುದೇವನು ಅವನ ಸಮರಸಭಾವಕ್ಕೆ ಮಾರುವೋಗಿ ಅವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾನೆ: ಇಂದು ತಾನು "ಆದಿಯ ಲಿಂಗವ ತೋಜಿದ ಅನಿಮಿಷಯ್ಯನ ಕಂಡೆನಯ್ಯ ಇಂದು" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕೃತಯುಗದ ಸ್ಕಂದ, ತ್ರೇತಾಯುಗದ ನೀಲಲೋಹಿತ, ದ್ವಾಪರದ ವೃಷಭ ಗಣೇಶ್ವರನೇ ಇಂದು ಅನಿಮಿಷ ಬಸವನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೂ, "ಆದಿಯ ಲಿಂಗ ನಿನ್ನಿಂದೆನಗಾಯಿತ್ತು, ಅನಾದಿಯ ಜ್ಞಾನ ನಿನ್ನ

ನೆನೆದಡೆನಗಾಯಿತ್ತು, ನಿನ್ನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವೆಂದಱಿದೆನೆಂಬುದ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಮಥರೆ ಬಲ್ಲರು, ಗೊಗೇಶ್ವರ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ, ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ, ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಸಾದದ ಶಿಶು ನಾನು ನೋಡಯ್ಯ" ಎಂದು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಸವನು ವಿನಯದಿಂದ "ಅಯ್ಯ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಾನು ಪ್ರಭುದೇವರ ತೊತ್ತಿನ ಮಗನೆಂಬುದ ಮೂಱುಲೋಕವೆಲ್ಲವು ಬಲ್ಲುದು ಕಾಣಾ, ಪ್ರಭುವೆ" "ನಿನ್ನ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದಲಾನು ಸದಾಚಾರಿಯಾದಡೆ ನಿಮಗಾನು ಸರಿಯೇ? ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ಜಂಗಮಮುಖದಿಂದ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ ಬದುಕಿದನೆಂಬುದ ಮೂಱುಲೋಕವೆಲ್ಲವು ಬಲ್ಲುದು ಕಾಣಾ ಪ್ರಭುವೆ" ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುವು "ಆದಿ ಗುರುಸ್ಥಲ ಲಿಂಗಸ್ಥಲ ಜಂಗಮಸ್ಥಲ ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಲ ಪಾದೋದಕಸ್ಥಲಂಗಳನಾರು ಬಲ್ಲರಯ್ಯ? ಆದಿಯ ತೋಱಿದ, ಅನಾದಿಯನಱಿಪಿದ, ನಾದಬಿಂದುಕಳೆಗಳ ಭೇದಮಂ ಭೇದಿಸಿ ತೋಱಿದ, ಹುಟ್ಟುವುದ ಮುಟ್ಟದೆ ತೋಱಿದ, ಮುಟ್ಟದೆ ಇದ್ದುದ ತೋಱಿದ, ಎನ್ನ ಅಂತರಂಗವನನುಮಾಡಿ ನಿಜಲಿಂಗವ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿ, ಗೊಗೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಸಕಲಸನುಮತವನಿಂದಱಿದೆನಯ್ಯ" ಎಂದು ಮನವಾರೆ ಹೊಗಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಭುದೇವ ಚೆನ್ನಬಸವರು ಪರಸ್ಪರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಬಸವಣ್ಣನ ಚರಿತ್ರೆ: ಹರನ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಏಳುನೂರೆಪ್ಪತ್ತು ಅಮರಗಣಸಹಿತವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಅವಸರಿಸಿ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಶಿವಸಮಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ; ಬಿಜ್ಜಳ ರಾಜನ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಶಿವನೇ ಕಳಿಸಿದ್ದ ಓಲೆ ಜೀಳಲು, ಅದನ್ನೆತ್ತಿ ಓದಿ ಅರವತ್ತು ಕೋಟಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೆಗೆಸಿ ರಾಜನ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದ: ಆ ಪವಾಡವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದ ಬಿಜ್ಜಳನು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ತನ್ನ ಶಿರಃಪ್ರಧಾನನನ್ನಾಗಿ ನಿಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡ; ಪರವಾದಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಜೊತೆ ಚರ್ಚೆಮಾಡುವಾಗ ಬಸವಣ್ಣನು ಮೂವತ್ತಾರು ಕೊಂಡೆಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಶಿವಾಚಾರಧ್ವಜವನ್ನು ಎತ್ತಿಸಿದ. ಜೊತೆಗೆ ತನಗೆ ಆದಿ–ಅನಾದಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಲಿಂಗವು ತನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದುದೂ ಬಸವಣ್ಣನಿಂದಲೇ ಎಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳಿದಾಗ ಬಸವಣ್ಣನ ನಿಲವನ್ನು ತಿಳಿಸೆಂದು ಪ್ರಭುದೇವ ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ಆಗ ಸುಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಬಸವಣ್ಣನ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆಂದ: ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಗಣೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದು ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಆತ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣನಾಗಿ ಅವತರಿಸಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ–ಜಂಗಮಲಿಂಗ–ಮಹಾಪ್ರಸಾದ ಮತ್ತು ಮಹಾಪಾದೋದಕ

ಎಂಬ ಚತುರ್ವಿಧದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ – ಎನ್ನಲು, ಪ್ರಭುವು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು 'ಆದಿ ಶರಣ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು "ಆದಿ ಬಸವಣ್ಣನು, ಅನಾದಿ ಲಿಂಗವೆಂಬ ಮಾತು ಹುಸಿ ಹುಸಿ: ಈ ನುಡಿಯ ಕೇಳಲಾಗದು. ಆದಿ ಲಿಂಗ, ಅನಾದಿ ಬಸವಣ್ಣನು, ಲಿಂಗವು ಬಸವಣ್ಣನ ಉದರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು, ಜಂಗಮವು ಬಸವಣ್ಣನ ಉದರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು, ಪ್ರಸಾದವು ಬಸವಣ್ಣನನುಕರಿಸಲಾಯಿತ್ತು. ಇಂತೀ ತ್ರಿವಿಧಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನೇ ಕಾರಣನೆಂದಱಿದೆನಯ್ಯ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವ" ಎನ್ನಲು ಪ್ರಭುವೂ ಆ ಮಾತನ್ನನುಮೋದಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನನ್ನು 'ಸರ್ವಸಂಸಾರವಿರಹಿತ' ಎಂದು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಬೆಳೆದು ಕೊನೆಗೆ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು "ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಯ್ಯನ ಶರಣ ಬಸವಣ್ಣನ ಗರಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಒಂದೆ ಕಾಣಾ ಪ್ರಭುವೆ", ಹೀಗಾಗಿ ತಾವಿಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ 'ನಿಜಪದ'ವನ್ನು ಕಂಡವರು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ತಾವಿಬ್ಬರೂ ಬಸವಣ್ಣನ ಶಿಷ್ಯರೆಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಅದರ ಪೂರ್ವಾಪರವು ಎಂತೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು, ಸಂಸಾರವಿರಹದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಶಿವಾಲಯದ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆದ ಹುತ್ತವೊಂದರಲ್ಲಿನ ಹಾವು ತಲೆಯೆತ್ತಿ ನೋಡಲು ಅದರ ಮಣಿ ಥಳಥಳ ಹೊಳೆದುದನ್ನು ಕಂಡು ಅದು ಶಿವನ ಫಣೀಂದ್ರನೆಂದೇ ತಿಳಿದ ಆತನು ಅಗೆಸಿದಾಗ ಮುಚ್ಚಿದ್ದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆದು ನೋಡಲು ಅನಿಮಿಷನು ಕಾಣಿಸಿ ಅವನ ಕೈಯ ಲಿಂಗ ತನ್ನದಾಯಿತು; ಹೀಗೆ 'ಅಲ್ಲಮ'ನಾದ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಅನಿಮಿಷನು ಗುರುವಾದ. "ಅನಿಮಿಷಂಗೆ ಲಿಂಗವ ಕೊಟ್ಟಾತ ಬಸವಣ್ಣ. ಆ ಲಿಂಗ ನಿನಗೆ ಸೇರಿತ್ತಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಂದ ನೋಡಾ ನೀನು. ಭಕ್ತಿದಳದುಳದಿಂದ ಚೆನ್ನಸಂಗಮನಾಥನೆಂಬ ಲಿಂಗವನವಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡೆನಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಂದ ನೋಡಾ ನಾನು. ಇಂತಿಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೇ ಕುಳಸ್ಥಳವಾದ ಕಾರಣ, ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹಾಮನೆಯ ಪ್ರಸಾದ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೇ ಕಾಣಾ ಪ್ರಭುವೆ" ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಪ್ರಭುವು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನನ್ನು 'ಮಹಾಜ್ಞಾನಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಬೆಳೆದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವು 'ಅರಿವೆಂಬುದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವಂಥದು' ಎನ್ನಲು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು "ಗುರುವನ್ನು ಕೊಂದು ಲಿಂಗ ಕೊಂಡ"ವನು ಎಂದು ಪ್ರಭುವನ್ನು ಝುಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಪ್ರಭುವು ತನ್ನ ಗುರು ತನ್ನ ಕರಸ್ಥಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆ, ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ, ಗುರುವಿನ ಗುರು ಬಸವಣ್ಣ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮುಂದಿದ್ದಾನೆ, ಹೀಗಾಗಿ ತಾನು ಗುರುದ್ರೋಹಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕರಸ್ಥಲ–ಮನಸ್ಥಲಗಳ

ಬಗ್ಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುವು "ಕರಸ್ಥಲದ ಲಿಂಗ ಮನಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ವೇದ್ಯವಾಗಿ, ಮನಸ್ಥಲದ ಲಿಂಗ ಮಹಾಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ವೇದ್ಯವಾಗಿ, ಆ ಮಹಾಸ್ಥಲವೆನ್ನ ಸರ್ವಾಂಗ ವೇದ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ, ಇನ್ನು ಭಿನ್ನಭಾವಕ್ಕೆ ತೆಱಹುಂಟೆ ಗೊಗೇಶ್ವರನೆಂಬ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಬೆರೆಸಿ ಸಮಧಾತುವಾದ ಬಳಿಕ ಎರಡೆಂಬುದಿಲ್ಲ ನೋಡಾ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ಹೇಳಲು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುದೇವರ ಮಹಾಸಂಗದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಭುದೇವನು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತು "ಅರ್ಪಿತ-ಅನರ್ಪಿತಗಳಳಿದು ನಿತ್ಯಪ್ರಸಾದಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸಾದದ ಹಾದಿಯನೆಲ್ಲರಿಗೆ ತೋಱಿ ಮಹಾಪ್ರಸಾದದ ಬೆಳವಿಗೆಯ ಮಾಡಿದನು ಗೊಗೇಶ್ವರನ ಶರಣ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು" ಎಂದು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ತನಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವನಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಾದಿತ್ವವು ಬಸವಣ್ಣನಿಂದಲೂ ದೊರೆತುವೆಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುದೇವನು ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವನನ್ನು ಕುರಿತು, "ದೀಕ್ಷೆ-ಶಿಕ್ಷೆ-ಸ್ವಾನುಭಾವದ ಪರಿಯ ತೋಱಿ ನಿಜಪದದಲ್ಲಿ ನಿಲಿಸಿದವರಾರು ಹೇಳಾ?" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣನೇ ಕಾರಣಕರ್ತನೆಂದು ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನು ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಲು "ಎನ್ನಜೀವನಾಯತದಲ್ಲಿ ನಿಲಿಸಿ ನಿಜಸ್ವಾಯತವ ಮಾಡಿದನು, ಕಲಿದೇವರದೇವ ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಬಸವಣ್ಣನು" ಎಂದುತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅಲ್ಲದೆ, "ಶಿವ ತಾನೀತ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕವ ಪಾವನವ ಮಾಡುವ" ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಭಕ್ತಿಯ ಆಂತರ್ಯವನ್ನರಿತವನು, ಜಂಗಮವೇ ಲಿಂಗವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಅದರಂತೆ ಆಚರಿಸುವವನೂ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಮಡಿವಾಳ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಸಂತಸಗೊಂಡ ಪ್ರಭುದೇವನು "ಗೊಗೇಶ್ವರನ ಶರಣ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿತಂದೆಯ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಬಸವಣ್ಣ ನಿನ್ನ ಕಂಡೆನು" ಎಂದು ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಡಿವಾಳನು ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾನೆ: ಆತನು ಮರ್ತ್ಯದಲ್ಲವತರಿಸಿ ಪ್ರತಿ ಕೈಲಾಸವೆಂಬ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವನು, ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೊಂಡೆಯ ಮಂಚಣ್ಣನನ್ನೂ ಅವನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನು, ಏಳುನೂರೆಪ್ಪತ್ತು ಅಮರಗಣಂಗಳಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ದಂಡನಾಯಕನಾದವನು. ಅಲ್ಲದೆ "ಅದೆಂತು ಕಾಣಬಹುದಯ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣವನು ಲಿಂಗದೃಷ್ಟಂಗಲ್ಲದೆ, ಲಿಂಗವೈದ್ಯಂಗಲ್ಲದೆ, ಲಿಂಗಗಂಭೀರಂಗಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಸಾದಕುಳಾನ್ವಯಂಗಲ್ಲದೆ? ಆಶೆಗೆಡೆಗುಡದಿಪ್ಪುದೇ ಕಲ್ಯಾಣ! ಸರ್ವಾಂಗವರ್ಣವಳಿದು ಕುಲಮದ ತಲೆದೋಱದೆ ಭಕ್ತಿ

ನಿತ್ಯವಾದುದೇ ಕಲ್ಯಾಣ! ಈ ಕಲ್ಯಾಣವೆಂಬ ಮಹಾಘನದೊಳಗೆ ಬಸವಣ್ಣನೂ ನಾನೂ ಹದುಳಿದ್ದೆವು ಕಾಣಾ ಕಲಿದೇವರ ದೇವಯ್ಯ" ಎಂದು ಕಲ್ಯಾಣದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಡಿವಾಳನೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಮಾತುಕತೆಯಿಂದ ತನಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಪೂರ್ವಾಪರವೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಿತು, ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಂಗ ಸಫಲವಾಯಿತು ಎಂದು ಪ್ರಭುದೇವನು ಹೇಳಲು, "ತನಗೆ ಮಡಿವಾಳನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಅರಿವುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವನು ಚೆನ್ನಬಸವನೆಂದು ಬಸವಣ್ಣ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಮಡಿವಾಳನಂತಹ ಮಹನೀಯನ ಮಹಿಮೆ ತನಗೇನು ಗೊತ್ತು ಎಂದು ವಿನಯವನ್ನು ಮೆರೆದಾಗ, ಮಡಿವಾಳನು "ಅಹುದಹುದು ಇಂತಿರಬೇಡಾ ನಿರಹಂಕಾರ! ಮಹಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿರಹಂಕಾರವೇ ಶೃಂಗಾರ, ನಿರಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯೇ ಶೃಂಗಾರ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನೇ ಶೃಂಗಾರ. ಬಸವಣ್ಣಂಗೆ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೇ ಶೃಂಗಾರ. ಕಲಿದೇವರ ದೇವ ಎನಗೂ ನಿನಗೂ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೇ ಶೃಂಗಾರ" ಎಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ನಿರಹಂಕಾರವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಕೃಪೆ ತನಗಾಗುವಂತೆ ಕರುಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಭುವನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ, ತಾನು ಪ್ರಭುವಿನ ಬರವಿನ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದ ಮಡಿಯೊಂದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನಿಗರ್ಪಿಸಿ, "ನೀನುಟ್ಟ ಬಿಳಿದಿಗೆ ಆ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಳವನೆನಗೆ ಕೊಡಿಸಾ ಪ್ರಭುವೆ" ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು "ನಿಮ್ಮ ನಿರಾಳದ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಿರವಯವ ಹಾದಿಯ ಕಂಡೆನಲ್ಲದೆ, ನಿಮ್ಮಿಂದಲಾನು ಘನವೇ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ?" ಎಂದು ವಿನಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಮಹಾನುಭವಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; "ಮಡಿವಾಳನ ಪಾದದಲ್ಲಿದ್ದು ಮನಮಗ್ನನಾದೆನು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲೆಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು, "ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲದನ್ನಕ್ಕರ, ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವೆಂತಪ್ಪುದಯ್ಯಾ?" ಎಂದು ಕೆಣಕುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸಿದ್ಧರಾಮನು "ಎನ್ನ ಕಾಯ ಬಸವಣ್ಣನು, ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವೆ ಪ್ರಭುದೇವರು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು "ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸಂಬಂಧ ನಿನಗೆಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತ್ತು" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುವು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಾನೆ: "ಆಕಾಶವನಡರುವಂಗೆ ಅಟ್ಟಗೋಲ ಹಂಗೇಕೆ? ಸಮುದ್ರವ ದಾಂಟುವಂಗೆ ಹಜೆಗೋಲ ಹಂಗೇಕೆ? ಸೀಮೆಯ ಮೀಜಿದ ನಿಸ್ಸೀಮಂಗೆ ಸೀಮೆಯ ಹಂಗೇಕೆ? ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸೀಮ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ ದೇವರಿಗೆ

ಲಿಂಗವೆಂದೇನು ಹೇಳಾ ಬಸವಣ್ಣ?" ಎಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಚೆನ್ನಬಸವನು "ಅಹುದಹುದು; ಅಂಗಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವನರ್ಪಿಸಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವನರ್ಪಿಸಲುಂಟೆ?" ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮನಿಗೆ ಶರಣಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಪ್ರಭುವನ್ನು ಕುರಿತು "ನಿಮ್ಮ ಕಾಯದ ಕರಸ್ಥಳವ ಸಾರಿರ್ದ ಲಿಂಗವು ಪ್ರಾಣದೊಳು ವೇದ್ಯವಾದ ಪರಿಯ ಹೇಳಾ" ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುವು "ಅಂಗ ಲಿಂಗ, ಪ್ರಾಣ ಲಿಂಗ, ಮನ ಲಿಂಗವಾಯಿತ್ತು ನೋಡಾ! ಸರ್ವಾಂಗಲಿಂಗವಾಗಿ ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯ ಗಮನಗೆಟ್ಟಿತ್ತು. ಮಹಾಘನವಿಂಬುಗೊಂಡಿತ್ತಾಗಿ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಕಳೆಗೊಂಡಿತ್ತು. ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಸಯವಾಯಿತ್ತು" ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಸಂತಸಗೊಂಡ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಲು ಅವನೊಡನೆ ಚೆನ್ನಬಸವನೂ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರವಾದ ಸ್ತೋತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನು "ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರೈವರು ಒಬ್ಬನ ಅರಸಿಯರು. ಕಿರಿಯಾಕೆಯ ಕೂಡುವರೆ ಹಿರಿಯರಸಿ ಕುಂಟಣಿ, ಹಿರಿಯರಸಿಯ ಕೂಡುವರೆ ಕಿರಿಯರಸಿ ಕುಂಟಣಿ. ಈ ಇಬ್ಬರನೂ ಕೂಡುವರೆ ಬೇಱುಮಾಡಿ ಬೆರಸಬಾರದೆಂದಱಿದು ಒಂದಾಗಿ ಕೂಡಲು, ಒಬ್ಬಾಕೆ ಕಣ್ಣ ಕೆಚ್ಚನೆ ಮಾಡುವಳು, ಒಬ್ಬಾಕೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಹೇಳುವಳು, ಒಬ್ಬಾಕೆ ಹಾಸಿಕೊಡುವಳು, ಇವರಿಬ್ಬರನೂ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಒಂದೆ ಬಾರಿ ಬೆರಸಲು ನೀರ ನೀರ ಬೆರಸಿದಂತಾಯಿತ್ತು. ಕಲಿದೇವಯ್ಯ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯದೇವರು ಎನಗೆ ಈ ಪಥವ ಕಲಿಸಿ ನಿಜನಿವಾಸದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ ಕಾರಣ ಆನು ನಮೋ ನಮೋ ಎನುತಿದ್ದೆನು" ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಸ್ತುತಿಗೈದನು.

ಇವರೆಲ್ಲರು ಮಹಾನುಭಾವಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದವರು ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸ, ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣ, ಪಡಿಹಾರಿ ಉತ್ತಣ್ಣ, ಅಕ್ಕ ನಾಗಾಯಿ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಶರಣರು. ಇತ್ತ ಶಿವನ ನಿರೂಪದಿಂದ ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆಯೊಬ್ಬಳು ಮರ್ತ್ಯದ ಉಡುತಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅವತರಿಸಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯು ಭವಿಸಂಗವನ್ನು ತೊರೆದು ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಅವಿರಳಸಂಗಿಯಾದವಳು. ಏರುಜವ್ವನದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಸರ್ವಸಂಗಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಕೇಶಾಂಬರವುಟ್ಟು, ಕರಸ್ಥಲದ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿ ನಟ್ಟು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ವಿಕಳಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಕಿನ್ನರ ಬೊಮ್ಮಣ್ಣನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಅಂತರಂಗದ ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಕಾಮವನ್ನು ಸುಟ್ಟುರುಹಿ ಅವನನ್ನು ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದೆ ಆಕೆ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಕಂಡು ಪುಲಕಿತಳಾಗಿ, ಅದು ಅವಿಮುಕ್ತಕ್ಷೇತ್ರವೆನಿಸಿ ಮಹಾನುಭಾವಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿದ್ದ

ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕಂಡು "ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆನಗೆ ಒಲಿದನಾಗಿ ನಾನು ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣನ ಶ್ರೀಪಾದವ ಕಂಡು ಬದುಕಿದೆನು" ಎಂದು ಧನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಳು. ಆತನು ಆಗ "ಕಾಯದ ಲಜ್ಜೆಯ ಕಲ್ಪಿತವ ಕಳೆದು, ಜೀವದ ಲಜ್ಜೆಯ ಮೋಹವನಳಿದು, ಮನದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೆನಹ ಸುಟ್ಟು, ಭಾವದ ಕೂಟ ಬತ್ತಲೆಯೆಂದಱಿದು, ತವಕದ ಸ್ನೇಹ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹುಗದು, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಯ್ಯ, ಎನ್ನ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ನಿಲವ ನೋಡಾ ಪ್ರಭುವೆ" ಎಂದು ಪರವಶನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲೆಳಸಿ ಪ್ರಭುವು "ನಮ್ಮ ಗೊಗೇಶ್ವರನ ಶರಣರಲ್ಲಿ ಸಂಗಸುಖಸನ್ನಿಹಿತವ ಬಯಸುವರೆ ನಿನ್ನ ಪತಿ ಯಾರೆಂದು ಹೇಳಾ ಎಲೆಯವ್ವ" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆಕೆಯು "ರೂಪಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವಂಗೆ ನಾನೊಲಿದೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆ ಗಂಡನೆನಗೆ, ಮಿಕ್ಕಿನ ಲೋಕದ ಗಂಡರೆನಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವಯ್ಯ" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುದೇವನು "ರೂಪಿಂಗೆ ಕೇಡುಂಟು, ನಿರೂಪಿಂಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲ. ರೂಪು ನಿರೂಪವನು ಒಡಗೂಡುವ ಪರಿಯೆಂತು" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆಕೆಯು "ಹಾವಿನ ಹಲ್ಲ ಕಳೆದು ಹಾವನಾಡಿಸಬಲ್ಲಡೆ ಹಾವಿನ ಸಂಗವೆ ಲೇಸು ಕಂಡಯ್ಯ; ಕಾಯದ ಸಂಗವ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲಡೆ ಕಾಯದ ಸಂಗವೆ ಲೇಸು ಕಂಡಯ್ಯ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯ, ನೀನೊಲಿದವರು ಕಾಯಗೊಂಡಿದ್ದರೆನಬೇಡ" ಎಂದುತ್ತರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಬಿಡದ ಪ್ರಭುವು ಅವಳೆಡೆಗೆ ಮತ್ತೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ "ಅಂಗಸಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಂಗಿಯಾದೆ, ಲಿಂಗಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂಗಸಂಗಿಯಾದೆ. ಉಭಯಸಂಗವನೂ ಅಱಿಯದೆ ಪರಿಣಾಮಿಯಾದೆನು .. .. ಎನ್ನ ದೇವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಬೆರಸಿದ ಬಳಿಕ ನಾನು ಏನೆಂದೂ ಅಱಿಯೆನಯ್ಯ" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅಕ್ಕನ ನಿಲವನ್ನು ಕಂಡು ವಿಸ್ಮಯಗೊಂಡ ಬಸವಣ್ಣನು ಚಿಕ್ಕ ಹರೆಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪಡೆದ ಆಕೆಯ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ಶರಣರಿಗೆ ತೋರಿಸಿ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ನಿರಹಂಭಾವದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಶರಣರಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಹಾದೇವಿಯು ತನ್ನ ಐಕ್ಯಸ್ಥಲವಾವುದು ಎಂದು ಪ್ರಭುದೇವನಿಗೆ ಬಿನ್ನವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆತನು, "ತ್ರಿಕೂಟಗಿರಿಯೊಳಗೊಂದು ಕಾಣಬಾರದ ಕದಳಿಯುಂಟು. ಆ ಕದಳಿಯನ್ನು ದಾಟಿ, ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಲು ತೊಳಗಿ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಯೋತಿಯುಂಟು. ನಡೆಯಲ್ಲಿಗೆ ತಾಯೆ" ಎಂದುತ್ತರಿಸುವನು. ಸಂತಸಗೊಂಡ ಅಕ್ಕನು, ".. .. ಆಱಳಿದು ಮೂಱಾಗಿ, ಮೂಱಳಿದು ಎರಡಾಗಿ, ಎರಡಳಿದು ಒಂದಾಗಿ ನಿಂದೆನಲ್ಲಾ! ಬಸವಣ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಶರಣರಿಗೆ ಶರಣಾರ್ಥಿ. ಪ್ರಭುವಿಂದ ಕೃತಕೃತ್ಯಳಾದೆ ನಾನು. ಮಱಿಯಲಾಗದು ನಿಮ್ಮ ಶಿಶುವೆಂದು. ಎನ್ನನು

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಬೆರಸೆಂದು ಹರಸುತ್ತಿಹುದು" ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಂದ ತೆರಳುತ್ತಾಳೆ. (ಕೌಶಿಕನನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದ ಅಕ್ಕನು ಅವನನ್ನು ತೊರೆದು ಬಂದಳೆಂಬ ಹರಿಹರನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಕ್ಕನ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿಯು "ಭವಿಯ ಸಂಗಮಂ ತೊಱೆದು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ಧವೀರೊಣ್ಣೊಡೆಯನು ಅದರ ಬದಲು "ಲಿಂಗಧಾರಣವಾಗಲೊಲ್ಲನೆಂದ ಭವಿಯಂ ಸೋಂಕದೆ ಅಂಗಸಂಗಮಂ ತೊಱೆದು" ಎಂದು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ; ಉಳಿದಂತೆ ಒಂದೇ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ.)

ಒಂದು ದಿನ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಎಲ್ಲರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬರುವೆನೆಂದು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ "ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದ ಆಣತಿ ಬಪ್ಪನ್ನಬರ ಶಿವಶರಣರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ ಸಹಿತ ನಿತ್ಯರಾಗಿರಯ್ಯ" ಎಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸಿದ್ಧರಾಮನೂ ಹೊರಟು ನಿಂತು "ಎಲೆ ಎಲೆ ಅಯ್ಯ, ನೀವು ಹೇಳಯ್ಯ ಎನಗೆ ಗತಿಯೇನು, ಮತಿಯೇನು, ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಸಮರಸವೆಂತು ಹೇಳಾ?" ಎಂದು ಕೇಳಲು, "ಕಾಯಸಮಾಧಿ, ಕರಣಸಮಾಧಿ, ಭಾವಸಮಾಧಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಬಯಲಭ್ರಮೆಯ ಕಳೆದು ಜ್ಞಾನಸಮಾಧಿಯನೆಯ್ದಬಲ್ಲಡೆ ಅದೇ ನಿಜಸಮಾಧಿ ಕೇಳಾ ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ" ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುದೇವರ ವಿಯೋಗವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೆ ಬಸವಣ್ಣನು "ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರನಗಲುವ ಧಾವತಿಯಿಂದ ಮರಣವೇ ಲೇಸಯ್ಯ" ಎಂದು ಹಲುಬುತ್ತಾನೆ; ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೂ "ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗ, ನಿಮ್ಮ ನಚ್ಚಿನ ಮಚ್ಚಿನ ಶರಣರನಗಲುವ ಅಗಲಿಕೆ ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣದ ಹೋಕು ನೋಡಯ್ಯ" ಎಂದು ಪ್ರಲಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವನು "ಅಗಲಲಿಲ್ಲದ ಘನವನಗಲಿದೆನೆಂಬ ಮಾತು ಶಿವಶರಣರ ಮನಕ್ಕೆ ಬಹುದೇ? ಮರಣವಿಲ್ಲದ ಮಹಿಮನ ನಿಲವ ತನ್ನಲ್ಲಿ ನೋಡಿ ಶರಣೆಂಬುದಲ್ಲದೆ ಮಱೆಯಲಹುದೇ? ತೆಱಹಿಲ್ಲದ ನಿಲವು ಕಲಿದೇವರ ದೇವನು ಕರಸ್ಥಲದೊಳಗೈದಾನೆ ಕಾಣಾ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ಸಂತೈಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಬಸವ ಚೆನ್ನಬಸವ ಮಡಿವಾಳಯ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಹಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ, ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನಿಗೆ ನಿಜ ಶಿವತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಸಿದ್ಧರಾಮನಿಗೆ ಸಮಾಧಿಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ಸೊನ್ನಲಿಗೆಗೆ ಕಳಿಸಿ ಅಲ್ಲಮನು ತಾನು ನಾನಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗಿರಿಗಹ್ವರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತ ಪೊನ್ನಾಂಬಲನಾಥನನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ, ಪೂರ್ವಸಮುದ್ರದ ತೀರವಿಡಿದು ಸಂಚಾರ ಮಾಡಿ ರಾಮೇಶ್ವರಕ್ಕೆ

ಬಂದು ಅಲ್ಲಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಸಮುದ್ರವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಸ್ವಲೀಲೆಯಿಂದ ಸಂಚರಿಸಿ, ಉತ್ತರಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಸೌರಾಷ್ಟ್ರ ಸೋಮನಾಥನನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ, ತನ್ನ ಮೊರೆಹೊಕ್ಕ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಭವಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ, ನಾನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡಿ, ಕೇದಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ನಿಜಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಗೊಂಡು "ಇಹಲೋಕ ಪರಲೋಕ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಗಗನ ಮೇರುಮಂದಿರ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಸಕಲ ಭುವನ ಸತ್ಯಲೋಕ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ, ನಿತ್ಯನಿರಂಜನತತ್ವ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಪದವಿ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯತಾರಾಮಂಡಲ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅಂತರಮಹದಂತರ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗೊಗೇಶ್ವರ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ" ಎಂಬಂತೆ ಪರಮ ಶಿವಯೋಗದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗಿದ್ದು ಪ್ರಭುದೇವನು ತನ್ನ ಕೊನೆಗಾಲವನ್ನು ತಿಳಿದು, ತನ್ನ ವಾಗ್ದಾನದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಕಲ್ಯಾಣದೆಡೆಗೆ ಹೊರಟ. ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಈ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಪ್ರಭುದೇವನಿಗಾಗಿ **'ಶೂನ್ಯಸಿಂಹಾಸನ'**ವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅವನ ಬರವಿಗಾಗಿ "ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ಭಕ್ತಿಯ ಪಥವ ತೋಱುವ ತಂದೆ ಆವಾಗ ಬಂದಹನು?" ಎಂದು ಕಾತರಿಸಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ದಿನ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಪ್ರಭು ಬರುವನೆಂಬ ಕನಸೊಂದು ಬೀಳುತ್ತದೆ. "ಅಂಗೈ ತಿಂದಹುದೆನ್ನ, ಕಂಗಳು ಕೆತ್ತಿಹವಯ್ಯ, ಬಂದಹರೇಕಯ್ಯ ಎನ್ನ ಮನೆಗೆ ಪ್ರಮಥರು! ಬಂದಹರೇಕಯ್ಯ ಎನ್ನ ಮನೆಗೆ ಪುರಾತನರು" ಎಂದು ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದ. ಮೋಳಿಗೆ ಮಾರಯ್ಯನಿಗೂ ಶುಭಸೂಚನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿದವು; "ಮಹಾದಾನಿ ಸೊಡ್ಡಳನ ಬರವಿಂಗೆ ಶುಭಸೂಚನೆ ಮೈದೋಱುತ್ತಿದೆ" ಎಂದು ಬಾಚರಸನೂ ಹೇಳಿದ. ಕೊನೆಗೊಂದು ದಿನ ಹಡಪದಪ್ಪಣನು "ಬಯಸುವ ಬಯಕೆ ಕೈಸಾರುವಂತೆ, ನಿಧಿನಿಧಾನ ಮನೆಗೆ ಬಪ್ಪಂತೆ, ಪರಿಮಳವನಱಸಿ ಬಪ್ಪ ಭ್ರಮರನಂತೆ, ಚಿಂತಾಮಣಿಯ ಪುತ್ಥಳಿ ನಡೆಗಲಿತಂತೆ ಬಸವಪ್ರಿಯ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವರ ಬರವು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ" ಎಂಬ ಶುಭ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತಂದ. ಬಸವಣ್ಣ ತವಕದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ, ಹೌದು, "ಕೆದಱಿದ ತಲೆಯ, ಮುಕ್ತಕೇಶದ, ನಡೆವ ತೊನೆವ, ಹಣೆಯ ಬುಗುಟಿನ, ಕರಸ್ಥಲದ ಅನಿಮಿಷದಿಂ ಬಹಿರಂಗದವಧಾನ ತಪ್ಪಿ, ಇದಿರುಗೊಯಿಲು ತಾಗಿ ಪುರ್ಬೊಡೆದು .. .. ರಕ್ತಧಾರೆಯ" ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡು "ಅತ್ಯಂತ ಮಲಿನ, ಕೂಡಲಸಗದೇವರ ಸುಳುಹು ವಿಪರೀತ! ನೋಡುವರೆ ಭಯಂಕರವಾಗಿದೆ ಅಯ್ಯ" ಎಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಅವನತ್ತ ತೋರುತ್ತ ವಿಹ್ವಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು "ಆತನಂತುವ ನೀನೆ ಬಲ್ಲೆ, ನಿನ್ನಂತುವನಾತನೆ ಬಲ್ಲ.

ನಿಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಮಹಿಮೆಯ ನಾನೇನ ಬಲ್ಲೆನಯ್ಯ?" ಎಂದುತ್ತರಿಸಿದರೂ, ಕ್ಷಣ ಹೊತ್ತು ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿದ್ದು, ಆನಂತರ ಎಚ್ಚೆತ್ತು; ಬಸವಣ್ಣನು ಯುಗಯುಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನ ಗಣೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದಾಗ, ಪ್ರಭುದೇವನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನ ಜಂಗಮನಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ತಿಳಿದು, "ಬಸವನು ಭಕ್ತ, ಪ್ರಭುದೇವನು ಜಂಗಮ – ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಲೀಲಾಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವವರು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವರು" ಎಂದ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಬಸವಣ್ಣನು ಪ್ರಭುವು "ಉಂಬಂತಾದರೆ ನೀಡುವೆ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವರಿಗೆ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ನೀನಹುದಹುದೆನಲಿಕ್ಕೆ" ಎಂದು ತವಕದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲೆಂದೇ ವಿಪರೀತ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವು ಬಂದಿರುವನೆಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಹೇಳಲು, ಬಂದಾತನು ಪ್ರಭುವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಪರೀತವೇಷಿಯು ತಾನಾಗಿ ಬಡಗವಾಗಿಲ ಪೌಳಿಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಪಶ್ಚಿಮದ್ವಾರದ ಧವಳಾರವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದಲೇ ಸೇರಿ, ತ್ರಿವಿಧಗತಿಯ ಶೂನ್ಯಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಸುಖಾಸೀನನಾಗಬೇಕು" ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣನು ಹೇಳಿದ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಭುವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಮೀಪವಾದ, ಬಸವಣ್ಣನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಬಂದು ಶೂನ್ಯಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಪೀಠಸ್ಥನಾದ, "ತಳವಿಲ್ಲದ ಕುಸುಮದ ಗದ್ದುಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಲಿಲ್ಲದ ಘನವು ಬಂದು ಮೂರ್ತಿಗೊಂಡರೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಯಿತ್ತು ಜಗಕೆಲ್ಲಾ" ಎಂಬಂತೆ! "ಆಡಿ ಕಾಲು ದಣಿಯವು, ನೋಡಿ ಕಣ್ಣು ದಣಿಯವು, ಹಾಡಿ ಮನ ದಣಿಯದಿನ್ನೇವೆನೇವೆನಯ್ಯ! ನಿಮ್ಮುವ ಕೈಮುಟ್ಟಿ ಪೂಜಿಸಿ, ಮನದಣಿಯಲೊಲ್ಲದಿನ್ನೇವೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ" ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಪುಳಕಿತನಾದ.

ಬಸವಣ್ಣನು ಸದ್ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುದೇವನನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿರಲು, ಸ್ಥಳೀಯ ಜಂಗಮರು ತಮಗೆ ಅವಮಾನವಾಯಿತೆಂದು ಅವರನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನು ಅನಾಚಾರಿ, ದುರಹಂಕಾರಿ. ಸೊಡ್ಡಳನೇನೋ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಆ ಜಂಗಮರನ್ನು ಸಿಂಹ ಆನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೂ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ವ್ಯಥೆಯಾಯಿತು. ಪ್ರಭುವು ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿದರೂ "ಶಿವಶರಣರ ಮನ ನೊಂದಲ್ಲಿ ಸೈರಿಸುವೆನೆಂತು" ಎಂದು ಮರುಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುವೇ "ಬಂದ ಜಂಗಮದ ನಿಂದ ನಿಲವನರಿಯದೆ ಹಿಂದನೆಣಿಸಿ ಹಲವ ಹಂಬಲಿಸುವರೆ? ಈ ಒಂದು ನಿಲವಿಂಗೆ ಪರಿಣಾಮವಹುದು ನೋಡಾ, ಗೊಗೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗದ ನಿಲವನರಿಯದೆ ಮರುಳಾದೆಯಲ್ಲಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ಸಂತೈಸಲು, ಬಸವಣ್ಣನು "ನಿಮ್ಮೊಳಗೆ ಅನಂತ ಸುಳುಹು ಅಡಗಿದುವು.. ನಿಮಗೆ ಮಾಡಿದ ಸಯಿದಾನವ ನಿಮಗೆ ನೀಡುವೆನು.

ಅವಧರಿಸಬೇಕಯ್ಯ ಕೂಡಸಂಗಮದೇವ" ಎಂದು ಹೇಳಿ, ತಾನು ಶಿಲಾದ, ಸ್ಕಂದ, ನೀಲಲೋಹಿತ, ಮನೋಹರ, ಕಾಲಲೋಚನ, ವೃಷಭ ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ತನ್ನ ಆರು ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವಸ್ವರೂಪಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದಾಗಿಯೂ, ಈ ಏಳನೆಯ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ನೀಡುವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಮನು "ಗೋಗೇಶ್ವರ ಹಸಿದನು ಪದಾರ್ಥವ ನೀಡೈ" ಎಂದು ಅವಸರಿಸಿದಾಗ ಬಸವಣ್ಣನು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಭುವಿನ ಲಿಂಗಾರ್ಚನೆಗೆ ಅಣಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಭು ಆರೋಗಣೆಗೆ ಕುಳಿತ; ಎಷ್ಟು ನೀಡಿದರೂ ಆತನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. "ಕೈಹಾರ ನೀಡಿದರೆ ಮನಹಾರ ಕೊಳುತೈದಾನೆ. ಅಹುದಹುದು ಸ್ವಾಮಿಯ ಹಸಿವು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೊಸತು. ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ ನೆಱೆ ಹಸಿದ, ಮೊಱಮೊಱದಲ್ಲಿ ನೀಡಿ" ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ. ಆದರೇನು? ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಆಹಾರವೆಲ್ಲ ಪ್ರಭುವಿನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಕಂಡು ಬಸವಣ್ಣ ಕೊನೆಗೆ "ಪಡಿಪದಾರ್ಥಂಗಳು ಅವಸರಕ್ಕೆ ಒದಗದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಮನವಳುಕಿ ಬೆದಱಿದೆನಾದರೆ ನಿಮ್ಮ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಸಲ್ಲೆನು. ಒಡವೆ ಸವೆದರೆ ಒಡಲನೆ ಸಲಿಸುವೆನು" ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುವು "ಬಯಲು ಬಾಯ್ದೆಗೆದಂತೆ ಉಣ್ಣುತ್ತಿದ್ದನು ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ" ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ವಿಸ್ಮಯಪಡುವಂತಾಯಿತು. ಕೊನೆಗೆ ಏನೂ ತೋಚದೆ ಆತನು ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು "ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರ ತೃಪ್ತಿಯ ತೆಱನ ಬಲ್ಲಡೆ ಹೇಳಾ" ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ಅದನ್ನು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಬಲ್ಲ ಎಂದು ಆತ ನುಡಿದಾಗ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕೇಳಲು ಆತನು "ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವರ ತೃಪ್ತಿಯ ತೆಱನನೊಲಿವರೆ ನೀನು ಬೋನ, ನಾನು ಪಡಿಪದಾರ್ಥ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಈಗ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಆಗ "ಕಾಯವೆಂಬ ಘಟಕ್ಕೆ ಕರಣಾದಿಗಳೆ ಸಯಿಧಾನ; ಅದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯ ಜಲವಾಗಿ, ಸಮತೆಯೆಂಬ ಮುಚ್ಚಳಿಗೆ, ಧೃತಿಯೆಂಬ ಸಮಿಧೆ, ಮತಿಯೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಿರಲು, ಬಹಿರ್ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ದರ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಘಟ್ಟಿಸಿ ಪಕ್ವಕ್ಕೆ ತಂದು ಭಾವದಲ್ಲಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಪರಿಣಾಮದೋಗರವ ನೀಡುವೆನಯ್ಯ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ" ಎಂದು ಆತ್ಮಾರ್ಪಣಭಾವದಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ನೀಡಲು ಮುಂದಾದ. ಹೀಗೆ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಸೊಣಗ ಮುಟ್ಟದಂತೆ, ಷಡ್ವರ್ಗವೆಂಬ ತೊತ್ತಿರು ಮುಟ್ಟದಂತೆ, ಅಷ್ಟಮದವೆಂಬ ಮಕ್ಕಳು ಮುಟ್ಟದಂತೆ ನೀಡಿದ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆಯಿಂದ ಪ್ರಭು ತೃಪ್ತಿಗೊಂಡ. ನಿಜವಾದ ಬೋನಪಿಕ್ಕುವ ಪರಿಯನ್ನು ತನಗೆ ಹೇಳಿದ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವನು; ಪ್ರಭುದೇವನೂ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವನ್ನು

ತೋರುವನು. ಆಗ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಹೀಗೆ ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ: "ಮನೆಯೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು ಕಾನನವ ಸುಟ್ಟಿತ್ತು. ಕಾನನ ಬೆಂದಲ್ಲಿ ಮನೆ ಉರಿ ಹತ್ತಿತ್ತು. ಮನೆ ಬೆಂದು ಕಂಬ ಉಳಿಯಿತ್ತು. ಕಂಬದ ಮೇಲೊಂದು ರತ್ನವಿದ್ದುದ ಕಂಡೆ. ಅದರ ಬೆಳಗು ಮೂರು ಲೋಕವ ತುಂಬಿತ್ತಲ್ಲಾ! ಇದು ಕಾರಣ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವರ ನಿಲವಿಂಗೆ ತಾನು ಶರಣೆನುತ್ತಿದ್ದೆನು."

ಆದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತೊರೆದು ಹೋದ ಲಕ್ಷದ ಮೇಲೆ ತೊಂಬತ್ತಾರು ಸಾವಿರ ಜಂಗಮರ ಮುನಿಸು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕೊರೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕುರಿತು ಪ್ರಭುವಿನ ಸಲಹೆ ಕೇಳಲು ಆತನು ಜಂಗಮರನ್ನು ಕುರಿತು "ತಲೆ ಬತ್ತಲೆ ಇದ್ದರೇನಯ್ಯ, ಮನ ಶುಚಿಯಾಗದನ್ನಕ್ಕರ? ಮಂಡೆ ಬೋಳಾದಡೇನು ಭಾವ ಬಯಲಾಗದನ್ನಕ್ಕರ? ಭಸ್ಮವ ಹೂಸಿದಡೇನು ಕರಣಾದಿ ಗುಣಂಗಳನೊತ್ತಿ ಮೆಟ್ಟಿ ಸುಡದನ್ನಕ್ಕರ? ಇಂತೀ ಆಸೆಯ ವೇಷದ ಭಾಷೆಗೆ ಗೊಗೇಶ್ವರ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಛೀ ಎಂಬೆನು" ಎಂದು ವಿಡಂಬಿಸಿದ. ಆದರೆ ಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ "ಕುಲವ ನೋಡದೆ, ಛಲವ ನೋಡದೆ, ನಿಲವ ನೋಡದೆ ಕೂಡಿದ ಬಳಿಕಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕುಂದನರಸಲುಂಟೇ?" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಭುವು ಮುನಿದು ಹೋಗಿದ್ದ ಜಂಗಮರನ್ನು ಓಲೈಸಿ ಕರೆದು ತಾರೆಂದು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಬಸವಣ್ಣ ಅವರ ಬಳಿ ಹೋಗಿ "ತ್ರಾಹಿ ತ್ರಾಹಿ, ತಪ್ಪೆನ್ನದು, ಕ್ಷಮೆ ನಿಮ್ಮದು, ನಿಮ್ಮ ಕರುಣದ ಕಂದ ನಾನು" ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಆತಿಥ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆ ಗಣಗಳು ಪ್ರಸನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಜಂಗಮರನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ; ಇದರಿಂದ ಪ್ರಭು ತೃಪ್ತಿಗೊಂಡ; ಅದರಿಂದಾಗಿ "ಬಸಿಱುವೆಂಡತಿ ಉಂಡಲ್ಲಿ ಒಡಲ ಶಿಶು ತೃಪ್ತಿಯಾದಂತೆ ಸಚರಾಚರವೆಲ್ಲವೂ ತೃಪ್ತಿಯಾದವು." ಇದನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂಬ ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಒಂದು ಕಪ್ಪೆಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವರ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ. "ಪ್ರಾಣಲಿಂಗದ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯವ ಕಳೆಯಲೆಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಲಿಂಗಪ್ರಾಣಿಯಾದ. ಲಾಂಛನದ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯವ ಕಳೆಯಲೆಂದು ಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿಯಾದ. ಪ್ರಸಾದದ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯವ ಕಳೆಯಲೆಂದು ಮಹಾಪ್ರಸಾದಿಯಾದ. ಇಂತೀ ತ್ರಿವಿಧದ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯವ ಕಳೆಯಲೆಂದು ಬಸವಣ್ಣನು ಮರ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಾಣಾ ಗೊಗೇಶ್ವರ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಪ್ರಸಾದವನ್ನುಂಡು ತಾನು ಪರಮಸುಖಿಯಾದೆನೆಂದು ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನರ್ಪಿಸುವನು. ಹಾಗೆಯೇ "ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿ, ಪ್ರಸಾದದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಿ ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೆಂಬ ಪ್ರಸಾದಿಗೆ ನಮೋ

ನಮೋ ಎಂಬೆನು" ಎಂದು ಗೌರವ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನೂ "ಬತ್ತಿ ಹೊಸೆದು ಕಿಚ್ಚ ನಾ ಮಾಡಿದೆನೆಂದು ಮುಟ್ಟಿ ಹಿಡಿದಡೆ ಕೈ ಬೇಯದಿಹುದೇ? ಎನ್ನಿಂದಾಯಿತ್ತು ಎನ್ನದಿರು ಮನವೆ!" ಎಂದು ತಾನು ಸಾಕಿದ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಸಾಮಾನ್ಯನಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಮಡಿವಾಳಯ್ಯ, ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣ, ನಾಗಾಯಿ, ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸ, ಕಕ್ಕಯ್ಯ, ಮೋಳಿಗಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ಪ್ರಭುದೇವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ತನ್ನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರಭುದೇವನು "ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸುರಾಳದ ಸುಳುಹಿಲ್ಲ" ಎಂದು ತನ್ನ ಅವಸಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ, "ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಆ ಕಾರ್ಯ ಕೈಸಾರಿದ ಬಳಿಕ ಇನ್ನು ಮರ್ತ್ಯದ ಹಂಗೇಕೆ? ತನಿರಸ ತುಂಬಿದ ಅಮೃತಫಲ ಬಿಟ್ಟಂಗೆ ತೊಟ್ಟು ಬಿಡುವುದು, ನೋಡಿರೇ ದೃಷ್ಟಾಂತವ! ಬಸವಣ್ಣ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಥರು ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ನಿಜವನೆಯ್ದಿ ನಿಶ್ಚಿಂತರಾಗಿರಯ್ಯ" ಎಂದು ಅವರಿಗೂ ಹೇಳುವನು. ಆಗ ಬಸವಣ್ಣನು ತನಗೆ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರಭುವನ್ನು ಬೇಡಲು, ಆತನು "ಅಱಿವರಾರಯ್ಯ, ಅಗಮ್ಯ ಲಿಂಗವನು, ಕೊಟ್ಟು ಕೊಂಡಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಲ್ಲಿಯದೋ!" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಬಿಡದ ಬಸವಣ್ಣನು "ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವೇ ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣವಾಗಿ ನಿಮ್ಮನೇ ಬೇಡುವೆ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ. ಎನ್ನ ಆದಿಲಿಂಗವ ತೋಱಾ ಪ್ರಭುವೆ" ಎಂದು ಅಂಗಲಾಚುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುವು "ಬಸವಗುರು ಎನ್ನ ಕರಸ್ಥಲದ ಲಿಂಗವ ಆದಿಯನಱುಹಿ ತೋಱಿದ ಕಾರಣ ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದ ನಿಲವ ನಿನ್ನಿಂದಲಱಿದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆ ಲಿಂಗವು ತನ್ನ ಕೈಸಾರುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುವು "ನೀನಱಿಸುವ ಕುಱುಹು ಎನ್ನ ಕರಸ್ಥಲ. ಎನ್ನ ಕರಸ್ಥಲಸಹಿತ ನಾನು ನಿನ್ನೊಳಗೆ ನಿರ್ವಯಲಾದೆ. ಎನ್ನ ನಿರ್ವಯಲ ಲಿಂಗ ನಿನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತ್ತಾಗಿ ನೀನೇ ಪರಿಪೂರ್ಣನಯ್ಯ .. .. ನೀ ಬಯಸುವ ಬಯಕೆ ಸಂದಿತ್ತು ಕಾಣಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ಹೇಳಲು, ಬಸವಣ್ಣನು "ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ನೀವೆಯಾಗಿ ಎನ್ನ ಸರ್ವಾಂಗದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಹಿತನಾಗಿ ಎನ್ನ ಚಿಂತೆಯ ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯ ಮಾಡಾ" ಎಂದು ಕೇಳಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಭುವು "ಸರ್ವಾಚಾರಸಂಪತ್ತು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಸಯವಾದಲ್ಲಿ ಬಳಿಕ ಒಂದಣ ಸಂಕಲ್ಪವಳಿಯಿತ್ತು. ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ನಿನ್ನ ಹೃದಯಕಮಲದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡು ನಿನ್ನ ಕರಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ತೊಳಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತೈದಾನೆ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ತಿಳಿದು ನೋಡಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ಕರುಣೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನು "ಒಳಗು-ಹೊಱಗು, ಹೊಱಗು-ಒಳಗೆಂಬುದ ತಿಳಿದು ಪ್ರಭುವಿನ ಕರುಣದಿಂದ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರಲ್ಲಿ

ತೆಱಹಿಲ್ಲದಿದ್ದೆನು" ಎಂದೂ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು "ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಮದೇವ, ನಾನೆಂಬುದಿಲ್ಲದುದ ಏನೆಂದುಪಮಿಸುವೆನಯ್ಯ" ಎಂದೂ, ಮಡಿವಾಳನು "ಎನ್ನ ಅಱಿವು ನಿಜದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತ್ತಯ್ಯ, ಕಲಿದೇವರದೇವಯ್ಯ, ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಮುಗ್ಧವಾಗಿಪ್ಪೆನು" ಎಂದೂ, ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣನು "ಬಸವಪ್ರಿಯ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂಬಿಲ್ಲದಿದ್ದೆನು" ಎಂದೂ ತಮ್ಮ ಐಕ್ಯಭಾವದ ಪರಾಮರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ, ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸ, ಅಕ್ಕನಾಗಾಯಿ, ಮೋಳಿಗಯ್ಯ, ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಮತ್ತಿತರರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಭುದೇವನೂ "ಬಯಲ ಬೆಱಗಿನ ಸುಖದ ಸವಿಯ ಬೆಱಗಲ್ಲದೆ ಕಾಣೆ. ಕಾಣೆನೆಂಬ ನುಡಿಗೆಡೆಯ ಕಾಣೆ. ಕುಱುಹಳಿದು, ಅಱಿವ ನೆಱೆಯಱಿದು, ಬೆರಸಿದೆನೆಂಬ ಬಱುನುಡಿಗೆ ನಾಚಿದೆನಯ್ಯ ಗೊಗೇಶ್ವರ" ಎಂದು ವಿಸ್ಮಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಮುಂದೆ ಪ್ರಭುದೇವನು "ಅವಧಿಯಳಿಯಿತ್ತು, ವ್ಯವಧಾನ ಉಳಿಯಿತ್ತು. ನಿಜವೆ ನಿಜವನೊಡಗೂಡಿತ್ತು ಕೇಳಾ ಬಸವಣ್ಣ! ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಇರಬಾರದು ನಿಜಶರಣರಿಗೆ" ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಕಪ್ಪಡಿಯ ಸಂಗಮದಲ್ಲಿಯೂ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಉಳವಿಯಲ್ಲಿಯೂ – ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲರು ನಿರ್ವಯಲ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವನೆಯ್ದಬೇಕೆಂದೂ, ತಾನು ಕದಳಿಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ನಿಜದಲ್ಲಿ ಒಡಗೂಡುವೆನೆಂದು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಶೈಲದ ಮಾರ್ಗಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೋರಕ್ಷನೆಂಬ ಸಿದ್ಧನನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿ ಅವನಿಗೆ ವಜ್ರದೇಹದ ನಿಜಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಉಪದೇಶವಿತ್ತು ಕದಳಿಯನ್ನು ಹೊಗುತ್ತಾನೆ. ಕದಳಿಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ನಿರ್ವಯಲನ್ನು ಸೇರುವ ಮುಂಚೆ "ನಾನೀ ಕದಳಿಯ ಹೊಕ್ಕು ಹೊಯಿದಾಡಿ, ಮುಳ್ಳುಮೊನೆ ಮುಟ್ಟದೆ, ಕಳಿವರಿದು ಗೆಲಿದುತ್ತರಿಸಿ ಗೊಗೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವ ನಿಜಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದು ಪರವಶನಾಗಿ ನಿರಾಳಕ್ಕೆ ನಿರಾಳವಾಗಿದ್ದೆನಯ್ಯಾ" ಎಂದು ನಿರಾಳತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುದೇವರ ಐಕ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದ ಬಸವಣ್ಣ–ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ–ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸರು ಅವನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನು "ಕರ್ತನಟ್ಟಿದರೆ ಮರ್ತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಮನೆಯ ಕಟ್ಟಿದೆ, ಸತ್ಯಶರಣರಿಗೆ ತೊತ್ತುಭೃತ್ಯನಾಗಿ ಸವೆದು ಬದುಕಿದೆನು. ಕರ್ತನ ಬೆಸನು ಮತ್ತೆ ಬರಲೆಂದಟ್ಟಿದರೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರ ನಿರೂಪಕ್ಕೆ ಮಹಾಪ್ರಸಾದವೆಂದೆನು" ಎಂದು ತನಗೆ ನಿರೂಪ ಬಂದುದನ್ನು ಗಣಂಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿ ಬೀಳ್ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೂಡಲ ಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಬಂದು, "ನೀವು ಕಳಿಸಿದ ಬೆಸನು ಸಂದಿತ್ತು, ಇನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳಾ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ" ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡು, "ಹೃದಯಕಮಲದ ಅಂತರಾಳದ ಏಕಪೀಠದ ತೆಱಹ ಕೊಡು ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ" ಎನ್ನುತ್ತ

ಸಂಗನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಅಕ್ಕ ನಾಗಾಯಿಯು, "ಎನ್ನನೊಯ್ಯದೆ ಹೋದೆಯಲ್ಲ ಪಂಚಪರುಷ ಮೂರುತಿ ಬಸವಣ್ಣ! ಬಸವಣ್ಣಪ್ರಿಯ ಚೆನ್ನಸಂಗಯ್ಯಂಗೆ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವಾದೆಯಲ್ಲಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ" ಎಂದು ತಾನೂ ಲಿಂಗೈಕ್ಯವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಗುರು ಲಿಂಗೈಕ್ಯನಾದುದನ್ನು ಅರಿತ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು "ಪ್ರಸಾದ ಕಾಯ, ಕಾಯ ಪ್ರಸಾದವೆಂಬುದೆನ್ನ ಸ್ವಾಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸಿ ಎನ್ನನಾಗು ಮಾಡಿ ಮುಂದುವಱಿದೆಯಲ್ಲಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ! ಲಿಂಗ ಪ್ರಾಣ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವೆಂಬುದನೆನ್ನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ಎನ್ನ ನಿನ್ನಂತೆ ಮಾಡಿ ನಿಜಲಿಂಗದೊಳು ನಿರವಯವಾದೆಯಲ್ಲಾ ಪರಮ ಗುರು ಬಸವಣ್ಣ!" ಎಂದು ಪ್ರಲಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಐಕ್ಯವಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಉಟ್ಟ ಸೀರೆಯನ್ನು ಹರಿದು ಹೋದಂತೆ, ಮೆಟ್ಟಿದ ಕೆರಹನು ಹರಿದು ಹೋದಂತೆ "ಬೆಳಗನುಟ್ಟು ಬಯಲಾಗಿ ಹೋದೆಯಲ್ಲಾ ಬಸವಣ್ಣ!" ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತ ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನೂ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆನಂತರ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನೂ "ಇವರೆಲ್ಲರ ಪ್ರಸಾದದ ಬಯಲು ಎನಗಾಯಿತ್ತು" ಎಂದು ಐಕ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿ ಭಾಗವೂ ವಚನಕಾರರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲವಿನ ರೂಪಕಗಳೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಾಗತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಪ್ರಥಮೋಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ಸ್ವರೂಪ, ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕಗಳ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗುರುವಿನ ಮಹತಿ, ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯಗಳ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ, ಬಸವೇಶ ಚನ್ನಬಸವೇಶಂಗನುಗ್ರಹವ ಮಾಡಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶದ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಇಂಗಿತ, ಮರುಳುಶಂಕರದೇವರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದದ ಮಹತ್ವ, ಬಸವೇಶ್ವರನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜಂಗಮಪ್ರಾಣತ್ವ, ಚೆನ್ನಬಸವೇಶ್ವರನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ-ಲಿಂಗ ಸಾಮರಸ್ಯ, ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರ ದೀಕ್ಷಾಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯ ಮಹತ್ವ, ಪ್ರಭುದೇವರ ಪೂಜಾಸ್ತುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ಮಹತಿ, ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕಗಳ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭು ದೇಶಾಂತರ ಪೋಗಿ ಬಂದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುದೇವರು ಶೂನ್ಯಸಿಂಹಾಸನದವನೇಱಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತ್ವ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭುದೇವರ ಆರೋಗಣೆಯಲ್ಲಿ ದಾಸೋಹದ ನಿಜರೀತಿ, ಶರಣರ ಅವಸಾನ ಪರಾಮರಿಕೆ ಮತ್ತು ಗೋರಕ್ಷನ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಗಣಂಗಳ ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೋಗದ ಸ್ವರೂಪ – ಇವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆ ನಡೆದಿದೆ – ಎನ್ನಬಹುದು.

ಆದರೆ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿಯ ಈ ಕೃತಿಯು ಹಲಗೆಯಾರ್ಯ, ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿ ಮತ್ತು ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯರಿಂದ

ಸುಮಾರು ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ (ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿಯ ಕಾಲ ಕ್ರಿಶ ೧೪೭೦ ಎಂದೂ ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನ ಕಾಲ ೧೫೬೦ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿದರೆ) ಮೂರು ಬಾರಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನು? ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನು "ಇಲ್ಲಿ ವಚನಕ್ರಮ ಸೇರುವೆ ತಪ್ಪುಳ್ಳಡೆ ನಿಮ್ಮ ಪರಮಜ್ಞಾನದಿಂ ತಿದ್ದಿ ವಚನಾನುಭಾವಪ್ರಸಂಗಮಂ ಮಾಡಿ ಸುಖಿಸುವುದು" ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಮುಂದೆ ಮೂವರು ಇದರ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದರು. ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಡಾ। ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: ".. .. ಅವನ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಅರಿಯದೆ, ತಮ್ಮ ಮತೀಯತೆಯನ್ನೇ ಮುಂದುಮಾಡಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವಲ್ಲಿ, ಮೂಲಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕರ್ತೃವಿನ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಂದಕ್ಕೆ ಅಪಚಾರ ಮಾಡಿರುವರು – ಆಮೇಲೆ ಬಂದ ಮೂವರು ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರರು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಚನೀಯವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಕಾರರು ವಚನಗಳ ಪಾಠದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಿಲ್ಲ. ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಭಾಷಣೆಗೆ ಹೊಂದಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಾಂಶದಲ್ಲಿ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ, ಶರಣರ ವಚನಗಳನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ತಿರಿಚುವುದೊಂದು ಪಾಪಕಾರ್ಯ" (**'ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ', ಚಿತ್ರದುರ್ಗ**, ೧೯೬೯, ಪೀಠಿಕೆ: ಪು. ೫೭). ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ದೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರಭುವಿನ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಿವಾಹ – ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಚಿತ್ರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಅಸಮಾಧಾನವೆಂಬುದು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದುದು ಆ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಪ್ರತಿಮಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅಂಶಗಳು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡರಸಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯೇ ಆ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಜೊತೆಗೆ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಹೊಸ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಅಥವಾ ಸಂಪಾದನೆಗಳೂ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯು ವಚನಕಾರರ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಮೂಲಕ, ಅವರ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವಲ್ಲಿನ ಮೌಲ್ಯಕ್ರೋಡೀಕರಣವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ

ಕೃತಿ. ಶರಣರ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಸಮಗ್ರ ರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಈ ಕೃತಿಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಒಬ್ಬ ಕೃತಿಕಾರನ ನಿರ್ಮಿತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗದೇ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಧ್ಯೇಯ-ಕಾಣ್ಕೆಗಳ ಪ್ರತೀಕವೆನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಾರಣಸಹಿತ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಅದೂ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದವರೆಲ್ಲ ಬಸವಾದಿಗಳಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯೇತರ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ ವಿರಕ್ತರು. ಯತಿ-ಮಠಾಪತಿಗಳು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ **'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'**ಯನ್ನು ವೀರಶೈವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕೃತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಲಾಯಿತಾದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿನ ಕೆಲ ಬಿಡಿ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತೃಪ್ತಿಯಿದ್ದುದರಿಂದ ಸಮುದಾಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾದ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳು ತಮಗೆ ಸರಿಯೆನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಪರವಾಗಿ ತಿದ್ದಿದರು. ಅದು ಕೊನೆಯ ಬಾರಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗೊಂಡು ನಾಲ್ಕುನೂರು ವರ್ಷಗಳೇ ಸಂದಿವೆ. ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಾರಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಈ ಕೃತಿಯು ಆಮೇಲೆ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಪರಿಷ್ಕರಣವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಮನೋಭಾವ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಕಟ್ಟನ್ನು ವಿರಕ್ತ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವಾಗ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಪರಿಪಾಠ ಬಂದುದು.

ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಪೂರ್ಣವಾದ ಮೇಲೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಆಶಯವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಲಗೆಯಾರ್ಯನು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ದೀಕ್ಷಾ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ. ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯು ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯನ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಸೂಚನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಗೋರಕ್ಷನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಒಂದು ದೀರ್ಘ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಪಾದನೆಯೆಂಬಂತೆ ಲಂಬಿಸಿದ. ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನು ಘಟ್ಟಿವಾಳ ಮುದ್ದಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಮೋಳಿಗೆ ಮಾರಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಯ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದರಲ್ಲೂ ವೀರಶೈವದ ಒಂದೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಂಗ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಪಾದನೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚನಾ ಪದ್ಯ ರಚಿಸುವ ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನು ಪ್ರತಿ ಸಂಪಾದನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'ಕಾರನಾದ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನು ಇಡೀ ಗ್ರಂಥದ ಒಟ್ಟು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತನ್ನ ಅಪ್ರತಿಮ

ಪ್ರತಿಭಾವಿಲಾಸದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ಸ್ವಂತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಬಸವಾದಿಗಳ ಕಾಲದಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದ ಶರಣರ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ತಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಅವನದು. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶರಣರು ದರ್ಶಿಸಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಉದ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅ ಕೃತಕೃತ್ಯತೆಯನ್ನೊದಗಿಸಲು ಅವರ ರಚನೆಗಳನ್ನೇ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ; ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಂಡಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು, ಸಮಯದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರೂ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುವುದು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವ ರೀತಿ, ಚರ್ಚೆ ಹಿಡಿಯುವ ದಿಕ್ಕು ಇವುಗಳನ್ನು ಕೃತಿಕರ್ತೃ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ವಚನಗಳು ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಹಾಗೆ ಆದ್ದರಿಂದ. ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನಾಂಶದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯವೂ ಕೃತಿಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವಂತ ಕಾಣ್ಕೆಯೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಹಜ.

ಮೇಲೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದ ವಿವಿಧ ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ದರ್ಶನಾಂಶಗಳನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಕಾರರು ನೇರವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದರೂ, ಅಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ವಚನಕಾರರ ನಡವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಒಟ್ಟು ಆಗಿನ ಶರಣರ ಪರಸ್ಪರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೂ ನವಿರಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶರಣರ ಚಳವಳಿ ಸಮಾನತೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಶರಣರ ನಡುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ವಿನಯ, ಎದುರಿಗಿರುವವನ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ; 'ಶರಣಾರ್ಥಿ ತಾಯೆ' 'ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಶ್ರೀಚರಣಕ್ಕೆ ನಮೋ ಎಂಬೆನು' ಎಂಬಂತಹ ಗೌರವ. ಶರಣರ ಜಾತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಚರ್ಚೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಅನುಭಾವಗೋಷ್ಠಿ ಶಿವಾನುಭಾವಗೋಷ್ಠಿ ಮುಂತಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತುಗಳ ಅಂತರ್ಯವಿಡಿದು ಅನುಭವ ಮಂಟಪದಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಚರ್ಚೆಯ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿದ್ದು ಈ ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವ. ಸಿದ್ಧರಾಮನ ದೀಕ್ಷೆಯಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಧಾರಣೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರೂ, ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಆತ ಕಾಯಕನಿರತನಾಗಿದ್ದಾಗ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಬಿದ್ದುಹೋಗಿ ಮತ್ತೆ ನನ್ನನ್ನು ಧರಿಸೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಚಂದಯ್ಯ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ

ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಧಾರಣೆಯಾಚೆಗಿನ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಲಿಂಗ ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಕಾರನು ಅಲ್ಲಮನ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಹರಿಹರನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಇಡೀ ಕತೆಯು ನದಿಯಂತೆ ಇತರ ಶರಣರ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಂಬ ಉಪನದಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯದು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥಾನಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಮಾತ್ರನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸದೆ ಭಾವಬಿಂಬದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಕಾರ ನಿಃಕಲಲಿಂಗವು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಲೀಲೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೆಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು, ಆತ್ಮರುಗಳನ್ನು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿತು, ಈ ಆತ್ಮರುಗಳು 'ದೇಹೋಹಂ' ಎಂದು ಅನೇಕ ಬಂಧನಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆತರು. ಅಂತಹ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಅವರತನವನ್ನು ಅರುಹಲು ಅವತಾರಗೊಂಡ ನಿಃಕಲಲಿಂಗವೆ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ (ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಚಾಮರಸನ **'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'**ಯ ಅಲ್ಲಮನ ಚಿತ್ರಣವು ಪ್ರೇರಕವಾಗಿದ್ದಿರಲೂಬಹುದು). ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮೊದಲ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ವಸ್ತುಮಿತಿ ಇಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗಿದೆ. ಕೊನೆಯುದರಲ್ಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ ನಡೆದ ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ಕತೆ ಒಟ್ಟು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕತೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಬಸವ–ಚನ್ನಬಸವರ ಕಥಾನಕಗಳು ದ್ವಿತೀಯ ವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ಜೋಡಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುವಂತಹವು. ಇವರಿಬ್ಬರದೂ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಸವ–ಅಲ್ಲಮರ ಚರಿತೆಯೆಂದರೆ ಅನಾದಿಭಕ್ತ–ಅನಾದಿ ಜಂಗಮರ ಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತ ಬಿಡಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಿದರೆ, ಜಂಗಮ ಇಡಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಿ, ಇಲ್ಲಿಯ ಕತೆ ವ್ಯಷ್ಟಿ–ಸಮಷ್ಟಿ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಿಸುವ ರೀತಿಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಜೀವವು ದೇಹರೂಪಧರಿಸಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ, ದೇಹವನ್ನು ತೊರೆದು ಮತ್ತೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಕತೆಯಿದು. ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಕಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತ ದೇಹಕ್ಕೆ ಪರಿಮಿತಿಯೊದಗಿಸುವ ಸಾವಿನ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಹರಿಯುವ ಮಟ್ಟಿಗಿನ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಪಡೆದು, ಸಾವಿಗೆ ಸಿದ್ಧನಾಗುವ ಪರಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯಂತೆ ಭಾವಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೊಂದು ಅದ್ಭುತ ರಚನೆ. ವಿಶೇಷತಃ ಅದರ ಮೂಲ ವಿನ್ಯಾಸಕಾರನಾದ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿಯದು ಅಸೂಹ್ಯ ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪತ್ತು. ಇಡೀ ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದ್ದ ನಾಟಕೀಕರಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಆದರೆ ಆ ಕೃತಿಯು ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಟ್ಟು ವೀರಶೈವವು ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನೆದೆಗೆ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದ ವೀರಶೈವಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಅದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ, ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಮೌಲಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ (ಈ ಮುಕ್ತತೆ ಬಸವಾದಿಗಳ ಕಾಲದ ಚಳವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿದ್ದಂತೆ ವಚನಗಳ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ). ಅಲ್ಲದೆ ಮತಾತೀತವಾದ ದರ್ಶನವೂ ಅಲ್ಲಿದೆ: ಅಲ್ಲಮ ಅನಾದಿ ಜಂಗಮನಷ್ಟೆ; 'ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು, ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಧೋರಣೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಜೀವತತ್ವ ನಿರಂತರವಾದದ್ದು; ಅದರ ಒಟ್ಟು ಪಯಣವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದೂ ಇದರ ಆಶಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ, ಒಂದು ಅನ್ವೇಷಕ ಚೇತನವು 'ಸತ್ಯ'ದ ನಿರಂತರ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಬಗೆಯೂ ಪ್ರತಿಮಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ, ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಸ್ಥೂಲ ಅರಿವಿರುವ ಜೀವವೊಂದು ಸಾರ್ಥಕ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವ, ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯನ್ನೂ ಇದು ಸಂಕೇತಿಸಬಹುದು. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮಿತಿಯೂ ಸವಾಲೂ ಆದ ಸಾವನ್ನು 'ಮೀರುವ' ಸಾಹಸಗಾಥೆಯೂ ಈ ಕಥಾನಕವೆನ್ನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಕೃತಿ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಸ್ತರ-ಭಾವಸ್ತರಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನ್ವೇಷಕಪ್ರವೃತ್ತಿ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗುವ ಬಂಧವುಳ್ಳುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನವು ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಕೃತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದರೂ ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವು ತಿದ್ದಿತೀಡಿ ಅಂತಿಮರೂಪವಿತ್ತಿತು. ಹಾಗಾಗಿ 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ' ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ದರ್ಶನ. ಬಸವಾದಿಗಳ ಕಾರ್ಯರಾಶಿಯನ್ನು ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ರೀತಿ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಬಸವಾದಿಗಳ ದರ್ಶನಸಮಸ್ತದ ಪ್ರತಿರೂಪವದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ವೀರಶೈವ ಸಮುದಾಯದ್ದು.

ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಬಂಧ, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬಸವಾದಿ ಶರಣರು ನಡೆಸಿದ ಆಂದೋಲನವು ಹಲವು ಹೊಸ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿತು. ಶರಣರ ಚಳವಳಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳ ಮೇಲುಗೈನಿಂದಾಗಿ ವಿಘಟನೆಗೊಂಡರೂ, ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಹೊಗೆಯಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದವು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹರಿಹರ, ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನಂತಹ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡರು. ಆದರೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ಫಲಗಳಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು – ಇವುಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದೊಂದು ಕಾವ್ಯವು ಒಂದೆರಡು ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳ ಸಮಗ್ರೀಕರಣವನ್ನಲ್ಲ. ಅದು ಆಗಲು ತೊಡಗಿದ್ದು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರದಲ್ಲಿ.

ಹರಿಹರನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಅನೇಕ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳು ಬಸವಾದಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದರು; ಶರಣರು ದರ್ಶಿಸಿದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆದರೂ ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ, ಎಂದರೆ ವೀರಶೈವದ ಪುನರುತ್ಥಾನದವರೆಗೆ, ಒಟ್ಟು ವೀರಶೈವ ವಾತಾವರಣವು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಭೋರ್ಗರೆತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತಗ್ಗು ದನಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿದಿತ್ತು. ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಚಳವಳಿಯ ಹೊತ್ತಿನ

ಚೈತನ್ಯೀಕರಣವಾಗದಿದ್ದರೂ ಆ ಚಳವಳಿಯ ಫಲಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಜೋರಾಗಿ ಸಾಗಿತು. ಈ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಬಸವಾದಿಗಳ ಚರಿತೆಗಳು ಪೌರಾಣಿಕವಾಗಿದ್ದವು; ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಸುತ್ತ ಪ್ರಭಾವಳಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಸಮಗ್ರೀಕರಣದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಯಿತು. ಪುರಾಣೀಕರಣ ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಮಗ್ರೀಕರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭವ್ಯವಾಗಿ ಫಲ ಕಂಡದ್ದು 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ.

'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಎಂಬುದು ಜನರ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕೃತಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಆಕೃತಿಗೆ ಖಚಿತ ರೂಪು ನೀಡಲು ಶಿವಗಣ ಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ನಾಲ್ಕು ಜನ – ಒಟ್ಟು ಸುಮಾರು ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರತರಾದರು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಜನರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರೇ. ಆದರೆ ಅವರ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು **'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'**ಗೆ ಅಂತಿಮ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡಲು ವಿನಿಯೋಗವಾದುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯ ಕರ್ತೃ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನದು ದೈತ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನಸಂಬಂಧೀ ಘಟನೆಗಳ ಐತಿಹ್ಯರೂಪ ಒಂದೆಡೆ, ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳ ರಾಶಿ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ – ಇವೆರಡರಲ್ಲಿನ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಿದ ಆತ ಶರಣರ ವಚನಗಳನ್ನೇ ನಾಟಕೀಯ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದು, ಅದ್ಭುತ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟ. ಇದು ಸರಿಯೇ, ಆತನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಗಳಿಕೆಯ ಮಾತನ್ನಾಡುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು, ಮುಂದಿನ ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರರು, ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಕೇವಲ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದು ಏಕೆ? ಎಂಬುದು.

'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ದೀಕ್ಷೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮ–ಅಕ್ಕಾಮಹಾದೇವಿಯರುಗಳ ವೃತ್ತಾಂತಗಳು. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಇತರ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ, ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯ, ಘಟ್ಟಿವಾಳ ಮುದ್ದಣ್ಣ, ಮೋಳಿಗೆ ಮಾರಯ್ಯ – ಇವರುಗಳ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರಿವೆ ಹಾಗೂ ಗೋರಕ್ಷನ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚನೆಯಿದ್ದದ್ದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗಿ, ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ದ ವೀರಣೋಡೆಯನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ ರೂಪದಲ್ಲಿನ 'ಶೂನ್ಯ

ಸಂಪಾದನೆ' ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆ ಮುಂದೆ ಅದರ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಮೂರು ಬಾರಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗೊಂಡದ್ದು, ಸಿದ್ದವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನಿಗೆ ಅದು ನಿಂತದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯಜನಕವಾದರೂ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ.

'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯ ಮೊದಲ ಕಲ್ಪನೆ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಆದರೂ ಅದು ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದೊಂದು ಅದ್ಭುತ ಕಾವ್ಯ. ಆದರೆ ಬಸವಾದಿಗಳ ವಚನಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಭಾವಗೀತೆಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ರಚಯಿತರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾವ್ಯವಾಗಿರದಿದ್ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಕೂಡ. ಮಹಾದೇವಯ್ಯನಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ಚಾಪಲ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿದ್ದದ್ದು ವೀರಶೈವದ ದರ್ಶನದ ಸಮಗ್ರೀಕರಣದ ಮೇಲೆ; ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುತ್ತ ಸುಳಿಯುವ ಇತರ ಶರಣರ ಒಡನಾಟದಿಂದ ಸ್ಫುರಿಸುವ ದರ್ಶನದ ವಸ್ತು ಪ್ರತಿರೂಪದ ಮೇಲೆ.

ಹಲಗೆಯ ದೇವ, ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯತಿ, ಸಿದ್ದವೀರಣೋಡೆಯರುಗಳು ಮೂವರೂ ಯತಿಗಳು, ಮಠದವರು. ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಭಾವುಕರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು, ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದು; ಎಂದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ದಿಗ್ದರ್ಶನ ನೀಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತವರೇ ಈ ಮೂವರೂ. ತಮ್ಮ ಶ್ರದ್ಧಾಮಾರ್ಗವಾದ ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹೊತ್ತಗೆಯಾದ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯು ಈ ಮೂವರಿಗೂ ಇನ್ನೂ ಸಮಗ್ರರೂಪದ್ದೂ, ಅಧಿಕೃತವಾದದ್ದೂ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಅವರವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನ್ನಿಸಿತು. ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ತಾವು ಆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದರು. ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ದರ್ಶನ ಸಮಗ್ರತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಕಾವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಒಬ್ಬನ ರಚನೆಯಂತೆಯೂ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯು ವೀರಶೈವದ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ ಕೃತಿಯೆಂಬುದರಿಂದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರೆಕೊರೆಗಳನ್ನು (ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಿದ್ದನ್ನು) ನೇರ್ಪಡಿಸಿ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನ ಪರಿಷ್ಕರಣದೊಂದಿಗೆ ಈ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಮುಕ್ತಾಯವಾಯಿತು; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಅದು ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: "ನಾಲ್ಕು

ಬಾರಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಅದು (ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ) ಒಳಗಾದ ಕಾರಣ. ಅದು ಅಲ್ಲಮನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರದೆ, ಇತಿಹಾಸ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರದೆ, ಒಂದು ಸಮಷ್ಟಿಯ ಜೀವನ ದರ್ಶನದ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿದ್ದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಕಾವ್ಯಗಳಾವುವೂ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಏಕೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅವೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡುವಂತಹವು. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುದು ಸಾಮೂಹಿಕ ದರ್ಶನ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಒಂದು ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅದು ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅದು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ನಾವು 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಯಾವುದನ್ನು? ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿಯದನ್ನೇ ಅಥವಾ ಹಲಗೆಯ ದೇವರದನ್ನೇ, ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯದ ಅಥವಾ ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯದನ್ನೇ? ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಎಲ್ಲದರ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇನೋ. ಅದಕ್ಕೆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ." (ನೋಡಿ, ಇದೇ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿನ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ಲೇಟೋ ಸಂವಾದಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನ).

'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವೇ (ಎಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನೇ) ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುದು ಜನಸಮಷ್ಟಿಯ ಹೃದಯಸ್ಥವಾದುದಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೀಯುವ ಕೆಲಸವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಜನಜನಿತವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಒತ್ತು ಬಂದಿರುವುದು ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಆಡುವ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಶರಣರು ಆಡಿದ ವಚನಗಳು. ಶಿವಗಣ ಪ್ರಸಾದಿಯಾಗಲೀ, ಮುಂದಿನ ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರರಾಗಲೀ ಈ ವಚನಗಳ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಜಾಗರೂಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಚನಗಳು ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರ ಮಾತುಗಳು; ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೇಳಬಾರದವು. ನಾಟಕೀಯ ದೃಶ್ಯ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತೆ ವಚನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಭುವೇ', 'ಕಾಣ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ', 'ಹೇಳಾ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ' ಮುಂತಾದ ಸಂಬೋಧನಾ ರೂಪದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ವಚನಗಳನ್ನೇ ಅವರು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಡಿದ ವಚನಗಳಿಗೆ ಕೊಂಡಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಕರ್ತೃಗಳದು. ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಡಬೇಕಾದ

ಮಾತು ಆಯಾ ಶರಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದಾದಾಗ, ಸಂಪಾದನೆಕಾರನು ಸ್ವತಃ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಶರಣನ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಖೋಟಾ ವಚನವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದನ್ನು 'ಸಮಯದ ವಾಕ್ಯ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬಂದ ಮಾತುಗಳೆಂದು ನಂಬಿದವರು ವೇದದ ಸೂಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಾಗೆ, ಶರಣರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಿರುಚಬಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪಾದನಕಾರರಿಗಿದ್ದುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ.

'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯ ಮೊದಲ ಸಂಗ್ರಹಕಾರನು ತನ್ನವರೆಗಿನ ಅಥವಾ ತನಗೆ ಹೃದ್ಗೋಚರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗ, ಮೌಲ್ಯ – ಇಂತಹ ಸಮಷ್ಟಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ದೀಕ್ಷೆ, ಅಲ್ಲಮನ ಅವತಾರ, ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಿವಾಹ – ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರರು ಅವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರು ಅಥವಾ ಬದಲಾಯಿಸಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳ ದರ್ಶನವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ದವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನವರಗೆ ನಡೆದು, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆ ಕೃತಿಯು ವೀರಶೈವ ಸಮಗ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾದದ್ದರಿಂದ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಕಾರ್ಯ ಕೊನೆಗೊಂಡಂತಾಯಿತು.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯು ಕೃತಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಆಕಾರವನ್ನು ನೀಡಿತು; ಅದೆಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವಿಧ ಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಥಾಸರಣಿಯು ಅನೇಕ ಸಂಪಾದನೆಗಳೆಂಬ ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ನಿಂತು ಮುಂದುವರೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಈ ಒಂದೊಂದು ಸಂಪಾದನೆಯೂ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವೊಂದರ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುವಂತಹದು. ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಹಾಗೂ ಆತನ ಸೂಚನಾ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಸಂಪಾದನೆಗಳು ಹೀಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ: ಪ್ರಥಮೋಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ವಿವರಣೆ, ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುವಿನ ಮಹತ್ವ, ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ–ಜ್ಞಾನಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಬಸವೇಶ – ಚೆನ್ನಬಸವೇಶಂಗನುಗ್ರಹ ಮಾಡಿದ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶದ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭುಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಇಂಗಿತ, ಮರುಳಶಂಕರ

ದೇವರ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದದ ಮಹತಿ, ಬಸವೇಶ್ವರನ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಜಂಗಮ ಪ್ರಾಣತ್ವದ ರೀತಿ, ಚೆನ್ನಬಸವೇಶ್ವರನ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಸಾಮರಸ್ಯ, ಮಡಿವಾಳಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುಹರಚರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕ್ರಮ, ಸಿದ್ದರಾಮೇಶ್ವರನ ಗುರು ಕರುಣದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯ ಮಹತ್ವ, ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ಮೋಳಿಗಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳು, ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭು ಶೂನ್ಯಸಿಂಹಾಸನವನ್ನೇರಿದ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭುದೇವರ ಆರೋಗಣೆಯಲ್ಲಿ ದಾಸೋಹದ ನಿಜ ರೀತಿ, ಗೋರಕ್ಷನ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಗದ ಸ್ವರೂಪ – ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದೂ ವಿಭಾಗವೂ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೋಡಣೆಗೊಂಡಿದೆ.

ಇಡೀ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು 'ಪ್ರಭುದೇವರ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು. ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ಧವೀರಣೋಡೆಯನು ಪ್ರಾರಂಭದ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕಂದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುರಾಯನ ಪರಮಾನುಭಾವ ಬೋಧೆಯನ್ನೊರೆಯುವೆನೆಂದು' ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ಕಥಾಸರಣಿಯಿದೆ; ಅದು ಅಲ್ಲಮನ ಕಥೆ – ಆತನ ಜೀವನದ ಆದಿಯಿಂದ ಕದಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಯಲಾದವರೆಗಿನ ಕಥೆ. ಅವನ ಕಥೆಗೆ ಮಿಕ್ಕ ಶರಣರ ಕಥೆಗಳು ಉಪನದಿಗಳಂತೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಜೀವನ ಸ್ರೋತದೊಡನೆ ಮಿಕ್ಕವರ ಜೀವನವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ವಿಶಾಲವಾಗುತ್ತ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಭುದೇವ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಮಿಕ್ಕವರು ಅವನೊಡನೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ರೀತಿಯಿಂದ ತತ್ವಗಳು ಉದಯಿಸುತ್ತವೆ. ಮಿಕ್ಕವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ ತೀಡಿ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಭುದೇವ

ಅಲ್ಲಮನ ಪಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮಿಕ್ಕವರಂತೆ ಅವನು ತೊಳಲಾಟಕ್ಕಾಗಲೀ ಒಳತೋಟಿಗಾಗಲೀ ಸಿಲುಕುವಂತಹವನಲ್ಲ. ಅವನೊಡನೆ ತಾಕಿ ಮಿಕ್ಕವರು ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಅರಕೊರೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ – ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲ ಅವನಿಂದ ಸೈ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುವವರು. ಅವನು ಪರೀಕ್ಷಕ, ಮಿಕ್ಕವರು ಪರೀಕ್ಷಾರ್ಥಿಗಳು; ಅವನು ಸ್ಥಾಯಿ, ಮಿಕ್ಕವರು ಸಂಚಾರಿಗಳು; ಅವನು ಸ್ಥಿರ, ಮಿಕ್ಕವರು ಚರರು.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಅಲ್ಲಮನ ಕಥಾನಕದಿಂದಾಗಿ ಇಡೀ ಕೃತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಳವುಂಟಾಗಿದೆ. ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆಯಂತೆ ಮೊದಲ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಕಾರನಾದ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನು ಅಲ್ಲಮನ ಹಿಂದಿನ ಕಥೆಯನ್ನು ಅವನು ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಮರ್ತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸುವುದು, ಕಾಮಲತೆಯೊಡನೆ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಅವಳ ವಿಯೋಗ, ಅನಿಮಿಷಯ್ಯನ ಭೇಟಿಯಿಂದಾದ ಹೊಸದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಅವನು ವಿರಕ್ತನಾಗಿ ಸಂಚಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಇತರ ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರರು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಒಟ್ಟು ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಳ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗ ಮೊದಲ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಕಾರನು ನೀಡುವ ಅಲ್ಲಮನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ನಿಃಕಲ ಪರಶಿವಲಿಂಗದ ಹಿನ್ನಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ: ನಿಃಕಲಲಿಂಗವು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಲೀಲೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು; ಆತ್ಮರುಗಳನ್ನು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿತು; ಈ ಆತ್ಮರುಗಳು 'ದೇಹೋಹಂ' ಎಂದು ಅನೇಕ ಬಂಧನಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆತರು; ಅಂತಹ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಅವರತನವನ್ನು ಅರುಹಲು ಅವತಾರಗೊಂಡವನೇ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ಕತೆ ಎಂದರೆ ಜೀವದ ಕತೆಯೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜೀವವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಸೇರುವ ಕತೆಯೇ ಅದು.

ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ದವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಪ್ರಭುದೇವರನ್ನು ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ಕತೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಹರಿಯುವ ಮಿಕ್ಕ ಇಬ್ಬರ ಕಥಾನಕಗಳೆಂದರೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಸವಣ್ಣ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣರ ಕತೆಗಳು ಬೇರೆಯವೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದೇ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಲಿಂಗಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನರು; ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸದಾ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವವರು. ಅಂತಹ ಬಸವಣ್ಣನ ಕತೆಯು ಅಲ್ಲಮನ ಕತೆಯ ನದಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಉಪನದಿ. ಬಸವಣ್ಣ ಅನಾದಿ ಭಕ್ತ, ಅಲ್ಲಮ ಅನಾದಿ ಜಂಗಮ. ಭಕ್ತ – ಜಂಗಮರ ಸಂಬಂಧ ದಾಸೋಹಭಾವದಿಂದ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವಂತಹದು.

ಹೀಗೆ ಭಕ್ತನು ದಾಸೋಹ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಂದರ "ನೀವು ಬೋನ, ನಾನು ಪದಾರ್ಥ" ಎಂಬ ಬಗೆಯದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣ – ಅಲ್ಲಮರು 'ಗಮನ–ಗಮ್ಯ' ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವವರು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಇತರ ತಾತ್ವಿಕಾಂಶಗಳು ಮೂಡಿ ಬರುವಂತೆ ಇವರ ನಡುವೆ ಮಿಕ್ಕ ಪಾತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಅದ್ಭುತ ರಚನೆ. ವಿಶೇಷತಃ, ಶಿವಗಣ ಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನದು ಅನೂಹ್ಯ ಪ್ರತಿಭಾ ಸಂಪತ್ತು. ಅವನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇಡೀ ವೀರಶೈವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಾಟಕೀಕರಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅವನ ಕೃತಿ ಕಾವ್ಯವು ಮಾಡಬೇಕಾದುದಕ್ಕಿಂತ ಆಳವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದುದರಿಂದಾಗಿ, ಒಟ್ಟು ವೀರಶೈವವು ಆ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಮೈವಡೆಯಲು ತೊಡಗಿದ್ದುದರಿಂದಾಗಿ, ಮುಂದಿನ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು ಬಂದವು. ವೀರಶೈವದ ದರ್ಶನವು ಕೃತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಗೂಳೂರ ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯನಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಂಡಿತು, ಪೂರ್ಣತೆವಡೆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಯೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ದರ್ಶನ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅದು ವೀರಶೈವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗ್ರಂಥವೆನಿಸಿದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾಂಶವಿದೆ; ಆದರೆ ಅದು ಕಾವ್ಯವಾಗಲು ಹೊರಟದ್ದಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಥಾಂಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಆದರ ಅದರ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಾರಿಗೂ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವನ್ನು ಪಾಂಡಿತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ನಾಲ್ಕು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ, ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳ ಕಾರಣ, ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳ ಸ್ವರೂಪ – ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕರ್ತೃ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಸಮುದಾಯವೇ ಆಗಿದೆ.

●

'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಹಾಗೂ ಪ್ಲೇಟೋ ಸಂವಾದಗಳು

ದಿವಂಗತ ಫ. ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಸಂವಾದಗಳ ನಡುವಣ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು; ಆನಂತರ ಅನೇಕರು ಅವೆರಡರ ಬಗ್ಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊರತಾಗಿ ಎರಡನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕಡಿಮೆಯೇ. ಅಲ್ಲದೆ, ಆ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಎರಡೂ ವಿಭಿನ್ನ ಉದ್ದೇಶ, ಶೈಲಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಅಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ; ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.

ಈ ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಾಮ್ಯವು ಸಂಭಾಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಆ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಕಾರನು ಬಹುತೇಕ ವಚನಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತಾನೆ. ನೂರಾರು ವಚನಗಳು, ಹತ್ತಾರು ಶರಣರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದು ಅವನಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕವು. ಕೆಲವೆಡೆ ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆ ವಚನಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ವಿವಿಧ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಒಂದೇ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರಲು ಆಯಾ ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರನ ಮನೋಭಾವವೂ ಕಾರಣ. ಜೊತೆಗೆ, ವಿವಿಧ ವಚನಕಾರರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಕಾರನು ಯಾರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ವಚನಗಳ ಕೊನೆಗೆ

ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ತನ್ನ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಹುದ ಮಱೆದೆಯೆಲ್ಲಾ ಮರುಳ ಸಿದ್ದರಾಮಯ್ಯ"; "ಗೊಗೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಅವಧಾನ ತಪ್ಪಿ, ಮರಳಿ ಅಱಿಸಲುಂಟೇ ಹೇಳಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ", "ನೀಡೈ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ ಗೋಗೇಶ್ವರಂಗೆ", "ಇಂದು ನಮ್ಮ ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಚಂದಯ್ಯಂಗೆ ತಿಳುಹಿಕೊಡಾ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ" – ಇಂತಹವು. ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ (ಸಿದ್ಧವೀರಣೋಡೆಯ) ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಚನಗಳು ದೊರೆಯದಿದ್ದಾಗ, ಕೃತಿಕಾರನೇ ರಚಿಸಿದ ವಚನಗಳ ಧಾಟಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು "ಸಮಯದ ವಾಕ್ಯ" ಎಂದು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂಕಿತವಿಲ್ಲದ ಈ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಮಾತುಗಳು ಕೃತಿಕಾರನ ಸ್ವಂತ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಏನಾದರಾಗಲಿ, ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಸಂಭಾಷಣೆ ಬಹುತೇಕ ತನಗಿಂತ ಇನ್ನೂರರಿಂದ ನಾನೂರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗಿನ ಹಿಂದಿನ ವಚನಗಳನ್ನು ಪವಣಿಸಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು. ಆದರೆ ಪ್ಲೇಟೋನ ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆ ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳೂ ಪ್ಲೇಟೋನ ರಚನೆಗಳು, ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಸಾಕ್ರಟೀಸನು ತನ್ನನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಗ (Apology), ಅದರ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭಾಗವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ ಕೂಡ ನೇರವಾಗಿ ಸಾಕ್ರಟೀಸನದಾಗಿರಲಾರದು. ಪ್ಲೇಟೋ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವೊಂದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಸಂವಾದದ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು (Dialectic) ಅನುಸರಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಜೀನೋ ಈ ಮಾರ್ಗ ತುಳಿದವನು) ಅದನ್ನು ತುಂಬ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವನ ಸಂವಾದ ವೈಖರಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಬರೆದಂತೆಯೇ ಇತ್ತು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಹುತೇಕ ಸ್ವಂತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಬಾಯಿಂದ ಪ್ಲೇಟೋ ಆಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಮನೋಭಾವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ವಿಚಾರ ಕೃತಿಕಾರನು ಒಪ್ಪಿರುವಂತಹದು. ತಾನಾಗಲೇ ನಿಶ್ಚಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಂಥನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡುವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಧಾನ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರದ ಮಾರ್ಗ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮ ಸಿದ್ಧರಾಮನನ್ನು ಕಾಣಲು ಬಂದಾಗ, ಅವನು ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಕೇಳಿ, "ಒಡ್ಡರಾಮಯ್ಯನಿದ್ದಹನೇ" ಎಂದು ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ವಿಧಾನ ಬೇರೆ. ಅವನೇ ಈ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ಕರ್ತೃವಾದದ್ದರಿಂದ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯವೇನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ, ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಆ ಸುಳಿವು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಾದವು ತಾನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಮುಂದಿರಿಸಿ, ಅದರ ನಾನಾ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು; ವಾದ – ಪ್ರತಿವಾದಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯೀಯುವುದು; ಕಡೆಗೆ, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾದ ಸಮರ್ಥನೆ ಯಾವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ದೊರಕುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು – ಇದು ಪ್ಲೇಟೋ ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕೆಲವೇಳೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂವಾದಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಪ್ರೋಟಾಗೊರಾಸ್'ನಲ್ಲಿ ಸೌಖ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಯೋಜಕತಾವಾದ (Hedonistic utilitarianism) – ಎಂದರೆ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರ ಅಧಿಕ ಹಿತಸಾಧನೆಯೇ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ 'ಗಾರ್ಜಿಯಾ'ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ತಲುಪುವ ಅಥವಾ ತಲುಪಬೇಕಾಗಿರುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವವರೆಲ್ಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ, ಸಮಕಾಲೀನರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರು ಭೇಟಿಯಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೆಲ್ಲ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ಭೇಟಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲೂ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಕಾರನ ದೃಷ್ಟಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ; ಹೀಗಾಗಿ, ತನ್ನ ಕಾಣ್ಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು – ಎಂದರೆ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಎಷ್ಟು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು – ಕಷ್ಟ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ದೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಸಂಗ, ಅಲ್ಲಮ–ಕಾಮಲತೆ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ–ಕೌಶಿಕರ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ವಿದ್ವತ್ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಕೋಲಾಹಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ, ಎಂದರೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರನ ಕಾಣ್ಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ, ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪರಿಷ್ಕೃತಗೊಂಡದ್ದು. ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಸಂವಾದಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಈ ಮಾತು

ನಿಜ. ಅವನ ವಿವಿಧ ಸಂವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಯಾವುವು, ಅವನ ಸ್ವಂತದ್ದು ಯಾವುವು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ, ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಮೇಲಣ ಆರೋಪ, ಅವನು ತಾನು ತಪ್ಪಿತಸ್ಥನಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದ 'ಸಮರ್ಥನೆ', ಅವನಿಗೆ ವಿಧಿಸಲಾದ ಶಿಕ್ಷೆ ಇವು ಐತಿಹಾಸಿಕವೆಂದು ಬಹುಜನರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ಲೇಟೊಗಿಂತ ಸೆನೊಫೋನ್‌ನ ಬರಹ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವೆಂದೂ, ಅವನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಐತಿಹಾಸಿಕವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದರೂ, ರಸೆಲ್ ಅಂತಹವರು ಅವನ ಬರಹ ಅವನ ಸೀಮಿತ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲಾರದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಲ್ಲಮ ನಡೆಸುವ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನರ ಜೊತೆಗೇ ನಡೆದಿವೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶರಣರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ. ಬಹುತೇಕ ಮಾತುಗಳು – ಅನ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಡಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ, ರಚಿತವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ – ವಚನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ಲೇಟೋನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ. ಸಾಕ್ರಟೀಸ್, ಪಾರ್ಮೆನೈಡಿಸ್, ತಿಮೂಸ್ – ಇವರು ಇತಿಹಾಸ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಯಾರು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಪ್ಲೇಟೋ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಸಮಕಾಲೀನ, ಅವನ ಶಿಷ್ಯ, ಆರಾಧಕ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಅಡಿಪಾಯದಂತೆ ಇರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಜೀವನವನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡು, ಅವನ ವಾದಗಳನ್ನು ಕಿವಿಯಾರೆ ಕೇಳಿ, ಅವನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾದ ಪ್ಲೇಟೋ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಹಿಂದೆ ಇತಿಹಾಸವು ಶ್ರುತಿಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರಲೂ ಸಾಕು.

ಪ್ಲೇಟೋ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಆರಾಧಕನಾದದ್ದರಿಂದ, ತನ್ನ ಗುರುವಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲು ಮುಂದೆ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ; ಸಂವಾದಗಳ ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದೇ. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಕಾರನೇ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಂತ, ಇತರ ಶರಣರಿಗಿಂತ ಕನಿಷ್ಟಪಕ್ಷ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷ ಈಚಿನವನು. ತನ್ನ ಕಥಾನಾಯಕನ ಬಗೆಗಿನ ಮಾಹಿತಿ ಕೇಳಿ, ಓದಿ ಆತ ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದು, ಅಲ್ಲಮನ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಭಾಷಿಸುವ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಇತರರು ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಾಯಶಃ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರವನ್ನು ಪಡೆದವರೆಂದು

ಹೇಳಲುಬಾರದು – ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದು ವಯೋಮಾನದವರೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದೇನೋ. ಇಂಥ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹುಮಂದಿ ಸಾಕ್ರಟೀಸನಿಗಿಂತ ತುಂಬ ಚಿಕ್ಕವರು; ಪ್ಲೇಟೋ ಸಾಕ್ರಟೀಸನಿಗಿಂತ ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಿರಿಯ. ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಕಿರಿಯ ವಯಸ್ಸಿನವರಾಗಿದ್ದು, ಸಾಕ್ರಟೀಸನನ್ನು ತಮ್ಮ ಗುರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಿರಿಯರು ಪಾಲ್ಗೊಂಡರೂ, ಅವರೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲೆಂದೇ, ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಸಂಬಂಧ ಗುರು – ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನೊಡನೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಇತರ ಶರಣರು ಈ ಭಾವನೆಯಿಂದ, ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ವಿಷಯ ತಿಳಿಯಲೆಂದೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ನಾಯಕ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಆಗಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ಲೇಟೋ ರಚಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಸಂವಾದಗಳ ನಾಯಕ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಎಂಬುದು ಸುವೇದ್ಯ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇತರರೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಊರಿನ ಬಲ್ಲವರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಜನರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಪರೀಕ್ಷಕ ಇತರರು ಪರೀಕ್ಷಿತರು ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕಿಂತ ವಾದದ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅವನ ಗುರಿ. ಕೀರಿಫನ್ ಎಂಬುವನು ಡೆಲ್ಫಿಯ ದೇವವಾಣಿಯನ್ನು "ಸಾಕ್ರಟೀಸ್‌ಗಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿದ್ದಾರೆಯೇ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ "ಇಲ್ಲ" ಎಂಬ ಉತ್ತರ ಬಂದಿತಂತೆ. ಆ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯತೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ತಾನು ಇತರರನ್ನು ವಾದಕ್ಕೆಳೆದೆನೆಂದು ಸಾಕ್ರಟೀಸನೇ ತನ್ನ 'ಸಮರ್ಥನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜನರನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಕನಸುಗಳು, ದೇವವಾಣಿ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ದೇವರಿಂದ ತಾನೂ ಆಜ್ಞಪ್ತನಾಗಿದ್ದೇನೆಂದೂ ಅವನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಇತರರನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ವಾದದ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಯೇ ಅವನ ದಾರಿ. ವಾದದಲ್ಲಿ ಇತರರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಅವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆದರೆ ಅವನ ಆತ್ಯಂತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದರೆ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಎಲ್ಲ ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ; ಅವನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು; ಜ್ಞಾನಿಯೆಂದರೆ ದೇವರೊಬ್ಬನೇ ಎನ್ನುವುದು.

ಅಲ್ಲಮನ ಚರ್ಚೆಯ ರೀತಿ ಇದಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಆತ ಇತರರನ್ನು ಅಧಿಕಾರಯುತವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವವನು. ಅವನಿಗೆ ಇದಿರಾಗುವ

ಶರಣ ತಾನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸಾಧಕನೆಂದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ರುಜುವಾತು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಒಪ್ಪಿತಗೊಂಡವನು ಸಲ್ಲುವ ನಾಣ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಂದ ಯಾರೂ ಎದುರಿಸಲಾರರು. ಆದರೂ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಮುಂತಾದವರು ಅಲ್ಲಮನನ್ನೂ ಝುಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ; ಕೊನೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ವಾದಕ್ಕೆ ಮಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮ ಅಧಿಕಾರದಂಡ ಹಿಡಿದವನಂತೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಹೊರಟರೂ ಇತರರನ್ನು ಹಲವು ವೇಳೆ ಗುರುವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು, ಅವನಿಗೆ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವೇ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಆಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಐತಿಹಾಸಿಕನಾದ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೊಚ್ಚು ಇದ್ದಿತೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಸತ್ಯ ಲೋಕೋತ್ತರ ಸತ್ಯಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ಲೇಟೋ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಇಹಲೋಕದ ಬದುಕು ಹಸನಾಗಲು ಅವಶ್ಯಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತಂತೆಯೂ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ರಿಪಬ್ಲಿಕ್' ಎಂಬ ಭಾಗ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಈ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ.

ಈ ಇಬ್ಬರು ಮಾಡುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ವೈಖರಿಯಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನದ ಅಂತರವೇ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಮನು ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದರೂ, ಅವನು ಶಿವನ ಸಾತ್ವಿಕ ಅಂಶ ಎಂಬುದು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಕಾರನ ನಂಬಿಕೆ. ಅವನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಇತರ ಶರಣರು ಅವನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಮಕಾಲೀನರೇ ಅದರೂ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಯಾರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳೆಲ್ಲ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಚಳವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸತ್ವಗಳು. ಅಲ್ಲಮ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ, ಅವನ ಸುತ್ತಲೂ ಸುಳಿಯುವ ಗ್ರಹಗಳಂತೆ ಇತರ ಶರಣರು ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತರಾಗಿದ್ದರೂ, ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಕಾರನ ಆಶಯ ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಇಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕೆಂಬುದೇ. ಎಂದರೆ ಅವರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ವಚನಚಳವಳಿಯ ಜೀವನದರ್ಶನದ ಸಂಕೇತ, ಕೊನೆಯಪಕ್ಷ ಕೃತಿಕರ್ತೃ ಕಂಡರಸಿಕೊಂಡ ಚಳವಳಿಯ ಸಾರದ ಪ್ರತಿಮಾ ರೂಪ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಾದರೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ; ಇತರ ಶರಣರೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅಲ್ಲಮ–ಬಸವ ಇಬ್ಬರು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬ ಮಾತೂ (ಡಾ॥ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು) ಅಷ್ಟು ಸರಿ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನನ್ನು

ಬಸವಣ್ಣನ ಶಿಷ್ಯನೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ; ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಆಚಾರಭಿಕ್ಷವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ–ಎಂದರೆ ಆಚಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಸಾರವಾದ ದರ್ಶನದ ವಿವಿಧ ಎಳೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಶರಣರಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪರು ಈ ಶರಣರು.

ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಪ್ಲೇಟೋನ ನಾಯಕನಾದರೂ ಅವನು ಕೇವಲ ಸಂಕೇತ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ, ಕಾರ್ಯವೈಖರಿಯಿಂದ, ಇತರರ ಜೊತೆ ನಡೆದುಕೊಂಡ ರೀತಿಯಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ದುರಂತವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡ. ಸತ್ಯನಿಷ್ಠನಾದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಮರಣದಂಡನೆಗೆ ಗುರಿಯಾದ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ದುರಂತವಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವನ ಸಾವು, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವನ ಸತ್ಯದೃಢತೆ – ಇವೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಲಕುವುದು. ಅಲ್ಲಮ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾಳಿಯ ಬಿರುಸಿಗೆ ಎದೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನದು ಇತರರೊಂದಿಗಿನ ಸಂವಹನ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ – ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ, 'ಯೂಥಿಪ್ರೋ', 'ಸಮರ್ಥನೆ', ಕ್ರೈಟೋ', 'ಫೀಡೋ' – ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತನಾದ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್, ತನ್ನ ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನೇ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಒಂದೆಡೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮೂವತ್ತು ಮಂದಿಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದಂತೆಯೇ, ಜನರ ಮೌಢ್ಯವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಅವೆರಡೂ ಒಂದಾಗಿ ಅವನ ಮರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಚಿತ್ರಣವು ವಿವೇಕ – ಮೌಢ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂಕೇತವು ಹೌದಾದರೂ, ಆ ಸಂಕೇತ ಕೇವಲ ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರದೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ.

ಅಲ್ಲಮ – ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ – ಈ ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂಬುದು ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಅಂಶ. ಅಲ್ಲಮ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಕಾರನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಸಂಕೇತ. ಅಲ್ಲದೆ ಆತ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚಳವಳಿಯ ಸುದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅವನ ಹಿಂದೆ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿಯಿದ್ದರು, ದೀರ್ಘಕಾಲ ನಡೆದ ಆಂದೋಲನದ ಬೆಂಬಲವಿತ್ತು. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಕಾರ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಚಳವಳಿಯ ಒಳಗಿನಿಂದ; ಆದಕಾರಣ ಅಲ್ಲಮನು ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಇತರ ಬೆಳಕಿನ ಕುಡಿಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿ ಇಡೀ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಜಾಜ್ವಲ್ಯಗೊಳಿಸುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರನಾಗಿ

ಹೋರಾಡಿದ್ದರಿಂದ, ಅವನ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಇದ್ದರೂ, ಅವನು ಸಾಯಬೇಕಾಯಿತು. ಪ್ಲೇಟೋ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಒಳಗಿನಿಂದ ಅಲ್ಲ; ಸಾಕ್ಷೀಭೂತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ. ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಮನೋಭಾವದಿಂದಲೇ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದರೆ, ಅದು ದುರಂತವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ.

ಅಲ್ಲಮ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇನನ್ನು? ಅವನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ದರ್ಶನ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಶರಣರ ಒಡನಾಟದ ಸಾರವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಂತಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲವು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬುನಾದಿಯಾದ 'ತರ್ಕಸರಣಿ'ಯ ಮೂಲಕರ್ತೃ ಸಾಕ್ರಟೀಸನೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ; ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ನೂರಾರು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಲು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದು – ಈ ಎರಡೂ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರ ಎಂದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನಂತೆ. ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ – ಇವುಗಳ ಅವಿನಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಎಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಚನ ಚಳವಳಿಯೇ ಸಾಮೂಹಿಕತೆಗೆ ಬೆಲೆ ನೀಡಿತ್ತು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಶರಣರು ಪರಸ್ಪರ ಸಮ; ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಪೂರಕ; ಅವರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಹಾಯಕ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ರಚನಾ ರೀತಿಯೂ ಅಂತಹುದೇ. ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಅದು ಒಳಗಾದ ಕಾರಣ, ಅದು ಅಲ್ಲಮನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರದೆ, ಇತಿಹಾಸ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರದೆ, ಒಂದು ಸಮಷ್ಟಿಯ ಜೀವನ ದರ್ಶನದ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿದ್ದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಕಾವ್ಯಗಳಾವುವೂ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಏಕೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡುವಂತಹವು. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುದು ಸಾಮೂಹಿಕ ದರ್ಶನ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಒಂದು ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅದು ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅದು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ನಾವು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಯಾವುದನ್ನು? ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿಯದನ್ನೇ,

ಅಥವಾ ಹಲಗೆಯದೇವರದನ್ನೇ, ಗುಮ್ಮಾಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯದನ್ನೇ, ಅಥವಾ ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯರದನ್ನೆ? ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಎಲ್ಲದರ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇನೋ. ಅದಕ್ಕೆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ, ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋನ ಸಂವಾದಗಳು ತಮ್ಮ ಹೊರಗಣ ಸಂಭಾಷಣಾರೂಪದಿಂದ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಅಂಶಗಳಿಂದಲ್ಲ; ಅವು ಬೇರೆಯದೇ ವಲಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದಂತಹವು. ಉದ್ದೇಶ, ದರ್ಶನ, ಪರಿಣಾಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

●

ಚೆನ್ನಯ್ಯನ 'ಪದ್ಮಿನೀ ಪರಿಣಯ'

ಕವಿಯ ವಿಚಾರ

'ಪದ್ಮಿನೀ ಪರಿಣಯ'ವೆಂಬ ಈ ಸಾಂಗತ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತೃ ಚೆನ್ನಯ್ಯನೆಂಬುವನು. ಇವನು ಹೊಯ್ಸಳಾನ್ವಯದ ಗಾರ್ಗ್ಯಸಗೋತ್ರದವನು; ಪ್ರಾಯಶಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕವಿ. ಇವನ ತಾತನಾದ ಚನ್ನಯಾಮಾತ್ಯನೆಂಬುವನು ಸೇನಾಧೀಶ ಹಾಗೂ ಗೃಹಾಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿದ್ದನೆಂಬುದನ್ನು ಕವಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೂ ಸ್ತುತಿಸುವವನಲ್ಲವೆಂತಲೂ, ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಪ್ರೇರಕನಾದ ವೀರೇಂದ್ರ ನೃಪನು ಹಲವರಿಗೆ ಅನ್ನದಾನ ಮಾಡಿ ತನಗೆ ಪಿತೃಸಮಾನನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ತಾನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದಂತೆಯೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಇನ್ನಾವುದೇ ಸ್ವಂತ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇವನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ವೀರೇಂದ್ರನು ಕೋವಿದರ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳು ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ, ಅವನ ಇಷ್ಟದಂತೆ ತಾನು ಪುಣ್ಯಕರವಾದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ–ಪದ್ಮಾವತಿಯರ ವಿವಾಹದ ಘಟನೆಯನ್ನೇ ಕಾವ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದಾಗಿ ಕವಿಯು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ವೀರೇಂದ್ರನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುವ ಅಂಶಗಳಿಷ್ಟು: ಕೃಷ್ಣೇಂದ್ರನು ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣವನ್ನು

ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಸೇನಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದವರು ಶೂರರೂ, ನೀತಿಕೋವಿದರೂ, ಅಸ್ತ್ರಶಸ್ತ್ರಪ್ರೌಢರೂ ಆಗಿದ್ದ ಸೌರಾಷ್ಟ್ರ ದೇಶಾಧೀಶರಾದ ಕಳಿಲೆಯ ವಂಶದವರು. ಆ ವಂಶದ ಕಾಂತರಾಜನ ಮಗ ದೊಡ್ಡಯ ರಾಜ; ಅವನ ಮಗ ವಿರೇಂದ್ರ, ಈ ವೀರೇಂದ್ರನು ವೀರಜನಕ್ಕೆ ಅರಸೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ವೀರರಾಜನೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾಗಿದ್ದ. ಇವನೇ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದವನು. ಇವನಿಗೆ ದೇವರಾಜ, ದೊಡ್ಡಯರಾಜ ಮತ್ತು ನಂಜರಾಜನೆಂಬ ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರು. ವೀರೇಂದ್ರನೂ **'ವೈದ್ಯ ಸಂಹಿತಾರ್ಣವ'**ವೆಂಬ ವೈದ್ಯಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ (ನೋಡಿ, **'ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ'** III, ಪು. 5: ಅದೇ: ಪುಟ ೧೨). ಸ್ವತಃ ಬರಹಗಾರನಾದ ಇವನು ಕವಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು: "ಕವಿ ಹೇಳುವ ದೊರೆ ದೊಡ್ಡ ಕೃಷ್ಣರಾಜ (೧೭೧೩-೧೭೩೧)ನಾಗಿರಬೇಕು. 'ಭಾಗ್ಯಪುರವಾಸ ಜಯತು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಭಾಗ್ಯಪುರವಾವುದೋ ತಿಳಿಯದು. ಕವಿಯ ಕಾಲವು ೧೭೨೦ ಆಗಬಹುದು" (ಅದೇ: ಪು. ೧೨).

ಚೆನ್ನಯ್ಯನು ಬೇರಾವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆಯೋ ತಿಳಿಯದು; **'ಪದ್ಮಿನೀ ಪರಿಣಯ'**ದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರವೇನೂ ತಿಳಿಯಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಕೊನೆಯಪಕ್ಷ ಈ ಕೃತಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಏನನ್ನೂ ಬರೆದಿರಲಾರ. 'ಪದ್ಮಿನೀ ಪರಿಣಯ'ವು ಮೂರು ಆಶ್ವಾಸಗಳಿಂದಲೂ, ಒಟ್ಟು, ಹದಿನೆಂಟು ಸಂಧಿಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯ; ಇದರ ಒಟ್ಟು ಪದ್ಯಸಂಖ್ಯೆಯು ಎರಡು ಸಾವಿರದ್ಯೆನೂರನ್ನೂ ಮೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಧಿಯ ಮೊದಲು ಹಾಗೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಚನ್ನಕೇಶವನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ; ಸಂಧಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಧಿಯು ಯಾವ ಆಶ್ವಾಸದ ಎಷ್ಟನೆಯ ಸಂಧಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ಪದಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವೀರನೃಪನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಪದ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಆಶ್ವಾಸದ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ; ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯ ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆರಡು ವಾರ್ಧಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಆಶ್ವಾಸ, ಸಂಧಿ, ಹಾಗೂ ಪದ್ಯ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಕವಿ ವಿಷ್ಣುಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕವಿಯು ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ; ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಶ್ವೇಶ್ವರ, ಸರಸ್ವತಿ, ಸೂರ್ಯ, ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕಥೆಯ ಮೂಲ

ತಾನು ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯವು ಪಾತಕಹರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸೂತನು ಶೌನಕಾದಿಗಳಿಗೆ ನೈಮಿಷಕಾನನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ–ಪದ್ಮಾವತಿಯರ ವಿವಾಹದ ಕಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು; ಈ ಕಥೆಯು ವಾರಾಹಪುರಾಣೋಕ್ತವೆಂದು ಕವಿ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಾರಂಭ ಹಾಗೂ ಅಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (I. ೧. ೫೪) ಮತ್ತು (III, ೪, ೨೯೫). ಆದರೆ ದೊರೆತಿರುವ **'ವರಾಹಪುರಾಣ'**ದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ವರಾಹಪುರಾಣವು ಅಸಮಗ್ರವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ (ಜಯಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ ಸಹಿತ ಪ್ರಕಟವಾದ ವರಾಹಪುರಾಣದ ಮೊದಲಭಾಗ ಹಾಗೂ ಪಂಡರೀನಾಥಾಚಾರ್ಯ ಗಲಗಲಿಯವರ ವರಾಹಪುರಾಣಾನುವಾದದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ). ಈ ಕವಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ದವಿದ್ದು ಈಗ ಸಿಗದಿರುವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ, ಈ ಇನ್ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಭಾಗವು ಲುಪ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತಷ್ಟು ನಿಖರವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸುವವರೆಗೆ ಏನನ್ನೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣದ **'ವೆಂಕಟಾಚಲ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ'**ವೆಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಾವತಿ–ವೆಂಕಟೇಶ್ವರರ ವಿವಾಹದ ಕಥೆಯು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಕಥೆಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕಥೆಗೂ ತುಂಬ ಸ್ವಾಮ್ಯಗಳಿವೆ; ವರಾಹಪುರಾಣದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಕಥೆಯು ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕಥೆಯಂತೆಯೇ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕವಿಯು ಮೂಲಕಥೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣದ ಕಥೆಗೂ 'ಪದ್ಮಿನೀ ಪರಿಣಯ' ಕಾವ್ಯದ ಕಥೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯ ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ–ಪದ್ಮಾವತಿಯರ ವಿವಾಹದ ಕಥೆಯು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

'ಪದ್ಮಿನೀ ಪರಿಣಯ'ದ ಕಥಾಸಾರಾಂಶ

ಮೇರುಗಿರಿಯ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೊಂಡಮಂಡಲವೆಂಬುದು ಒಂದು ಸುಸಮೃದ್ಧ ದೇಶ, ಅದರ ರಾಜಧಾನಿ ನಾರಾಯಣಪುರ. ಭೂನಾರಿಯ ರತಿಗೆಳಸಿ ಬಂದ ನಾರಾಯಣನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಸಿದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಊರಿಗೆ ನಾರಾಯಣಪುರವೆಂದು ಹೆಸರಾಗಿತ್ತು. ಭೂನಾರಿಯ ಸಂಗದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವು

ತನ್ನನ್ನು ಮರೆಯಬಹುದೆಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯೂ ಅಲ್ಲಿಗೇ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿರುವಂತೆ ಆ ನಗರವು ಐಶ್ವರ್ಯಭರಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯವಾಳುತ್ತಿದ್ದವನು ಚಂದ್ರವಂಶದ ಮಿತ್ರವರ್ಮನೆಂಬ ರಾಜನ ಮಗನಾದ ಆಕಾಶರಾಜ; ಅವನಿಗೆ ಪಾಂಡ್ಯದೇಶದ ರಾಜಕುಮಾರಿಯಾದ ಧರಣೀದೇವಿಯು ಪಟ್ಟದ ರಾಣಿ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಉಸಿರು–ದೇಹಗಳಂತೆ, ಚಂದ್ರ–ಬೆಳುದಿಂಗಳಂತೆ, ಹೂವು–ಕಂಪಿನಂತೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಕಾಶರಾಜನ ಮಂತ್ರಿ ರಾಜನೀತಿ ಕುಶಲನಾದ ವಿವೇಕಿಯೆಂಬುವನು; ಅವನ ವಿಚಕ್ಷಣೆಯ ಆಡಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜನ ದಕ್ಷ ನಾಯಕತ್ವದಿಂದಾಗಿ ರಾಜ್ಯವು ಸಂಪತ್–ಸಮೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು.

ಒಂದು ದಿನ ಧರಣೀದೇವಿಯು ಪರಿಚಾರಕಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗಿಳಿಯ ಮರಿಗೆ ಕುಟುಕನ್ನಿತ್ತಾಗ ಅದು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ತಲೆಬಾಗಿ "ದೇವಿ, ನನ್ನನ್ನು ನೀನು ಸ್ವಂತ ಮಗುವಿನಂತೆ ಕಾಣು, ನೀನೇ ನನಗೆ ತಾಯಿ, ನಾನು ಅನ್ಯರ ಬಳಿಯಿರಲೊಲ್ಲೆ" ಎಂದು ರಾಣಿಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ; ಅದರ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಸಂತೋಷಗೊಂಡ ಧರಣೀದೇವಿಯು ಅದನ್ನೆತ್ತಿ ಪಂಜರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗುತ್ತಾಳೆ. ಗಿಳಿಯ ಮರಿಯನ್ನೇ ತನ್ನ ಕಂದನೆಂಬಂತೆ ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಲಾಲಿಸುವ ರಾಣಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಖಿಯ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೀರೂರುತ್ತದೆ. "ಎಲೈ ಸಾರಸನೇತ್ರೇ, ನಿನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಂಶೋದ್ಧಾರಕವಾದ ಶಿಶುವೊಂದನ್ನು ನಾರಾಯಣನು ಕರುಣಿಸದಿರುತ್ತಾನೆಯೇ? ನಿನಗೆ ಪುತ್ರನೋ ಪುತ್ರಿಯೋ ದೇವರ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಜನಿಸುವ ಕಾಲವೇನೂ ದೂರವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಆ ಧರಣಿಯ ತಾಯ್ತನದ ಹಂಬಲವನ್ನು ಸಂತವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ರಾಣಿಗೆ ತನಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಚಿಂತೆ ಮನದಾಳಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ದುಃಖದಿಂದ ತನ್ನ ಶಯ್ಯಾಗೃಹಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲವಾಸಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಮೈಚೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ರಾಣಿಯ ದುಃಖದ ಕಾರಣವರಿಯದ ಪ್ರಿಯವಾದಿನಿಯೆಂಬ ಆಪ್ತಸಖಿಯು ಇತರ ಸೇವಕಿಯರನ್ನು ದೂರ ಕಳಿಸಿ ಧರಣೀದೇವಿಯ ದುಃಖಕಾರಣವನ್ನು ಪರಿಪರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಆಕೆಯು "ನನ್ನಂತಹ ಪಾತಕಿಯನ್ನೇಕೆ ಮಾತಾನಾಡಿಸುತ್ತೀಯೆ? 'ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಮನೆ ರಕ್ಕಸವೊಳಲು' ಎಂಬಂತೆ ಮಾನವರ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಖದಿಂದರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ನನ್ನನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮನದಳಲನ್ನೇಕೆ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತೀಯ" ಎಂದು ನೊಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ದುಃಖದ ರಾಣಿಯ ವಾರ್ತೆ ಆಕಾಶರಾಜನನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಆತ ಕಳವಳದಿಂದ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲೆಂದು ಒಬ್ಬನೇ ಬಂದು ಮಾಸಿದ ಸೀರೆ, ಸೂಸುವ ಕಂಬನಿ, ಓಸರಿಸಿದ ಮುಡಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಡದಿಯನ್ನು ಕಂಡು

ಅನುರಾಗಭರಿತನಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ರಮಿಸಿ, "ನೀನು ನನ್ನ ದೇಹದ ಜೀವದಂತೆ. ನೀನು ಕೇಳಿದುದನ್ನು ತಾನು ತಂದೀಯುತ್ತೇನೆ. ನಿನಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಾವುದು?" ಎಂದು ಭರವಸೆಯಿೀಯುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ರಾಣಿಯು "ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ ದೇಹಗಳು ಎರಡೇ ಹೊರತು ಜೀವವು ಒಂದೇ ಎಂಬಂತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಪತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಸಂತಾನಸಿರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಶೋಭಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ಸುತರಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಗತಿಯಿಲ್ಲವಂತೆ, ಬಂಜೆಯು ವ್ರತಾಚರಣೆಗೂ ಅರ್ಹಳಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಬಂಜೆಯೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆ" ಎಂದು ತನ್ನ ದುಃಖದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅನಂತರ "ನನಗೆ ಏನನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಕೊಡುವ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಇತ್ತಿದ್ದೀಯೆ. ಬಂಜೆಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲು ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೋಗಲು ನನಗೆ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಕೊಡು" ಎಂದು ಬೇಡುವ ರಾಣಿಯನ್ನು ಕಂಡು ರಾಜನಿಗೆ ದುಃಖವುಮ್ಮಳಿಸಿ ಬಂದರೂ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡು, "ನೀನು ಇರದಿದ್ದರೆ ನಾನೂ ಇರಲಾರೆ. ಆದರೆ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೊರಡುವ ಮುಂಚೆ ಕಂದನನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಡೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡೋಣ. ಅದು ವಿಫಲವಾದರೆ ನಾನೂ ನಿನ್ನೊಡನೆ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಬರುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಾನೆ.

ಆಕಾಶರಾಜನು ಅನಂತರ ತನ್ನ ಆಪ್ತರು, ಮಂತ್ರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕೋವಿದರನ್ನೆಲ್ಲ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮತ್ತು ರಾಣಿಯ ಚಿಂತೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ತಾನು ಏಕಪತ್ನೀವ್ರತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿಯಾದರೂ ಮರುಮದುವೆಯು ತನಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿ ಯಾವುದಾದರೂ ವ್ರತ, ದಾನ, ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಸಂತಾನಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉಪಾಯವಿದೆಯೇ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂತಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ವಂಶದ ಪೂರ್ವಜರು ಮಾಡಿದಂತೆ ಯಾಗವೊಂದನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಕೋವಿದರು ಸಲಹೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಸಂತೋಷಗೊಂಡ ರಾಜನು ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ರಾತ್ರಿಯೇ ಧರಣೀದೇವಿಗೆ ಒಂದು ಕನಸು ಬೀಳುತ್ತದೆ: ಒಂದು ಸುಂದರವಾದ ಧೇನುವು ತನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಮುದ್ದಾದ ಕೂಸೊಂದನ್ನು ಉಗುಳುತ್ತದೆ, ಆಗ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನು ಬಂದು ಆ ಮಗುವನ್ನು ತನಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಬೇಡುತ್ತಾನೆ; ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕನಸನ್ನು ರಾಣಿಯು ಆಕಾಶರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹಸುವು ಕಾಮಧೇನುವೆಂತಲೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ವಾಮನಾತ್ಮಕನಾದ ವಿಷ್ಣುವೆಂತಲೂ ಕನಸಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ತಮಗೆ ಕಂದನನ್ನು ಕರುಣಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ರಾಜನು ವಿವರಿಸಿದಾಗ ರಾಣಿಗೆ ಆತ್ಮಾನಂದವಾಗುತ್ತದೆ.

ತನ್ನ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರದಂತೆ ಆಕಾಶರಾಜನು ಯಾಗ ಮಾಡಲು ಅಣಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅರಣೀನದಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಶುಭಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಪರಿವಾರಸಮೇತವಾಗಿ ಬಂದ ರಾಜನು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರ ಪೂಜೆಯ ನಂತರ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಕಾರಣದಿಂದ ನೇಗಿಲಿನಿಂದ ನೆಲವನ್ನುಳಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಉಳುವಾಗ ಆ ಹೊನ್ನಿನ ನೇಗಿಲ ತುದಿಗೆ ಏನೋ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ತೆಗೆಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದೊಂದು ಹೊನ್ನ ಕರಂಡಕ! ಅದರ ಮುಚ್ಚಳವನ್ನು ತೆಗೆದಾಗ ಸುಧಾಕರ ಕಳೆಯ ಸಾಕಾರದಂತಹ ಶಿಶುವೊಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ! ರಾಜನ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಶಿಶುವನ್ನು ಊರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ.

ಮಗುವು ದೊರೆತ ಸಂತೋಷದಿಂದ ರಾಜನು ಚಿತ್ರಾಪೂರ್ಣಿಮಿಯಂದು ತುಲಾದಾನವೀಯುತ್ತಾನೆ; ಸಕಲ ರಾಜರನ್ನೂ, ಆಪ್ತರನ್ನೂ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಶಿಶುವಿಗೆ ಜಾತಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪದ್ಮಪತ್ರದಂತೆ ವಿಶಾಲಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆ ಶಿಶುವನ್ನು 'ಪದ್ಮಿನಿ'ಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ; ಸೀತೆಯಂತೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ದೊರೆತದ್ದರಿಂದ ಧರಣೀಸುತೆಯೆಂಬ ಪರ್ಯಾಯ ನಾಮವು ಆ ಮಗುವಿಗಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜನು ಗೋದಾನ, ಭೂದಾನ, ವಸ್ತ್ರದಾನ, ಐಶ್ವರ್ಯದಾನ, ಅನ್ನದಾನಗಳನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಕೆರೆ, ಬಾವಿಗಳನ್ನು ತೋಡಿಸಲು ಅಪಾರ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

ಬಸುರಿನ ಭಾರವಾಗಲೀ, ಪ್ರಸವ ವೇದನೆಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದೆ ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆದ ಧರಣೀದೇವಿಯ ಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪದ್ಮಿನಿಯು ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿಗೊಂಡು ಅಂತಃಪುರದ ಬೆಳಕಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಒಮ್ಮೆ ಆಕಾಶಭಾಷಿತವೊಂದು ಹೀಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ: "ಈ ಶಿಶುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ, ಇದು ದೇವತಾಶಿಶು, ಇವಳನ್ನು ನಾಶವರ್ಜಿತನಾದ ವೆಂಕಟೇಶನು ಕೈಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಪುಣ್ಯವು ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ನಿಮ್ಮಂತಹ ಭಾಗ್ಯವಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ" ಎಂದು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ತಾವು ಭವಾಬ್ಧಿಯನ್ನು ದಾಟಲು ತಮ್ಮ ಮಗಳು ದೋಣಿಯಾದಳೆಂದು ರಾಜ-ರಾಣಿಯರಿಬ್ಬರೂ ಹರ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಗುವು ತನ್ನ ಆಟಪಾಟಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಪದ್ಮಿನಿಯು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಭಂಗಿಯೇ ಪದ್ಮಾಸನವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿತು, ಅವಳು ಅಂಬೆಗಾಲಿಕ್ಕಿ ನಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಕಾಮಧೇನುವೇ ಓಡಾಡುವಂತೆ

ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಸಕಲಾಧಾರೆಯಾದರೂ ತಾನು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ತನ್ನ ಅಕುಟಿಲತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಗೋಡೆ ಹಿಡಿದು ನಡೆಯುವುದನ್ನು ಪದ್ಮಿನಿ ಕಲಿತಳು. ರಾಮಾಯಣದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಂಡು ಅವಳು ಜನ್ಮಾಂತರಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ತನ್ನ ತೊದಲು ನುಡಿಗಳಿಂದೇ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿನ ರಾಮ, ಸೀತೆ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ಅಯೋಧ್ಯೆ, ಚಿತ್ರಕೂಟ, ಅತ್ರಿಯ ಆಶ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತ ರಾಮನನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿ ಮೈಮರೆಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಹೀಗೆ ತಾನು ವಿಷ್ಣುಸತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳು ತೋರ್ಪಡಿಸಿದಳು.

ಹೀಗೆಯೇ ಬೆಳೆದ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಹರೆಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ದೇವತೆಯರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಲಾರದ ಚೆಲುವು ಅವಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿತ್ತು. ವಿವೇಕಿಯೆಂಬ ಮಂತ್ರಿಯ ಮಗಳಾದ ಕುಸುಮಮಂಜರಿಯು ಪದ್ಮಿನಿಯ ಓರಗೆಯವಳು; ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸ್ನೇಹ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಮ್ಮೆ ಪದ್ಮಿನೀ ಕುಸುಮಮಂಜರಿಯ ಸ್ನೇಹಿತೆಯರೊಂದಿಗೆ ವನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಪುಷ್ಪಾಪಚಯ – ಜಲಕೇಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಮುನಿಪೋತ್ತಮನಾದ ನಾರದನು ಆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಬರುತ್ತ ಪದ್ಮಿನಿಯ ಶುಭಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಂಡು ವಿಸ್ಮಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಪದ್ಮಿನಿಯನ್ನು ಕೇಳಲು ಅವಳು ವಿನಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಂತಸಗೊಂಡ ಮುನಿಯು ಪದ್ಮಿನಿಯು ಇಂದಿರೆಯ ಅಂಶಸಂಭವೆಯೆಂದು, ಅವಳು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನನ್ನು ಕೈ ಹಿಡಿಯುವಳೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಅವಳಿಂದ ಬೀಳ್ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ತುಂಬ ಹರ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಮ್ಮೆ ವೆಂಕಟಾಚಲಪತಿಯಾದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಆ ಗಿರಿಯ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಟೆಗೆಂದು ಪರಿವಾರ ಸಮೇತ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಗರುಡನು ಒಂದು ದಿವ್ಯ ತುರಗದ ವೇಷ ತಳೆದಾಗ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಕಿರಾತವೇಷವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಆ ಕುದುರೆಯನ್ನೇರಿ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯೆಯೇ ಅವನ ಹೆಬ್ಬಲೆ, ಶಾಸ್ತ್ರನಿಕಾಯವೇ ಬಡಿಗೋಲುಗಳು, ಅಗ್ನಿ–ವಾಯುಗಳೇ ಪಾಶಗಳು. ಒಂದು ಹುಲಿಯು ತನ್ನ ಪರಿವಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಗಾಸಿಗೊಳಿಸಿದಾಗ ವೆಂಕಟೇಶನು ಅದನ್ನು ರೋಷದಿಂದ ಇರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಅವನು ಒಂದು ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದಾಗ ಅದು ರಾಮನನ್ನು ವಂಚಿಸಿದ ಕಾಂಚನಮೃಗದಂತೆ ಅವನನ್ನು ದೂರ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಅದೊಂದು ಪೊದರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಯವಾದಾಗ ಅವನು ಗಿರಿಕುಲಗಳು

ಮಾರ್ಮೊಳಗುವಂತೆ ನಿನದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಆನೆಗಳೆಲ್ಲ ದಿಕ್ಕಾಪಾಲಾಗಿ ಓಡಲು ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಅದರೊಳಗೆ ಒಂದು ಆನೆಯು ಮಾತ್ರ ಶಿವನೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿದ ಗಜಾಸುರನಂತೆ ಹರಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಲು ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ಕುದುರೆಯು ಮೇಲೆ ಹಾರಿ ಆಕಾಶದಿಂದ ಮೇಲೆರಗಿ ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಅಪ್ಪಳಿಸಿದಾಗ ಆ ಆನೆಯು ನೋವಿನಿಂದ ಘೀಳಿಡುತ್ತ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಓಡಿದ ಆನೆಯು ನಾರಾಯಣಪುರದ ಉದ್ಯಾನವನ್ನು ಸೇರುತ್ತದೆ. ವೆಂಕಟೇಶನು ಅದನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆನೆಯು ಓಡಿಬಂದ ರಭಸದಿಂದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗಿಡಮರಗಳೆಲ್ಲ ಮುರಿದು ಬೀಳುತ್ತವೆ, ಮರಗಳ ಮೇಲಿನ ಪಕ್ಷಿಗಳೆಲ್ಲ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಆನೆಯು ಓಡಿ ಬಂದುದನ್ನು ಕಂಡು ಪದ್ಮಿನಿಯೊಡನೆ ಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಸಖಿಯರೆಲ್ಲ ಚೆದುರಿ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ, ಭಯಗ್ರಸ್ತಳಾದ ಪದ್ಮಿನಿಯು ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಒಂದು ಹೊದರಿನೆಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಆನೆಯೂ ಅವಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ಪದ್ಮಿನಿ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಆನೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಬಂದ ಕಿರಾತವೇಷಧಾರಿಯಾದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಬಾಣಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಶರಾಘಾತಕ್ಕೆ ನೊಂದ ಗಜವು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಆನೆಯನ್ನು ದೂರ ಓಡಿಸಿದ ವೆಂಕಟೇಶನು ಸರೋವರದೆಡೆಗೆ ಬಂದು ಮುಖಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ತೊಳೆದುಕೊಂಡು, ಕುದುರೆಗೂ ನೀರುಣಿಸಿ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಪಡೆಯಲು ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಜಾಗಕ್ಕಾಗಿ ಅರಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಹುಡುಕುವಾಗ ರತಿ–ಮದನರ ಕೇಳಿವನದಂತೆ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಾವಿನ ಮರದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಪಡೆಯಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ, ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಆನೆಯು ಹೊರಟು ಹೋದುದನ್ನು ಕಂಡ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಪೊದರಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ: ಅಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ಕಿರಾತ ವೇಷಧಾರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡ ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ಇವನೇನು ಸುರನೋ ಸಿದ್ಧನೋ ಕಿನ್ನರನೋ ಇರಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ: ಆನೆಯ ವ್ಯಾಜದಿಂದ ಪದ್ಮಿನಿಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಂದರ್ಭವುಂಟಾದದ್ದು ತನ್ನ ಸೌಭಾಗ್ಯವೆಂದು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಈಕೆಯ ದರ್ಶನ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ತನಗಿಂತಹ ಸುಖಾನುಭವವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವಳ ಸ್ಪರ್ಶನ ಎಷ್ಟು

ಸುಖಕಾರಿಯಾಗಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಸಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ಅವಳನ್ನು ತಾನು ಮೋಹಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಮದನತಾಪವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವಳನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಭವ್ಯನಿಲವಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿದ್ದರೂ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಕುಲಶೀಲವರಿಯದ ಪುರುಷನನ್ನು ಕಂಡು ಸೋತ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತಾನು ತೊಂಡಮಂಡಲಾಧಿಪತಿಯಾದ ಆಕಾಶರಾಜ–ಧರಣಿಯರ ಮಗಳೆಂದೂ, ತನ್ನ ಹೆಸರು ಪದ್ಮಿನಿಯೆಂದೂ, ತಾನು ಸಖಿಯರೊಂದಿಗಿದ್ದಾಗ ಆನೆಯ ಕಾಟದಿಂದ ತಾನು ಒಂಟಿಯಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದಾಗ, ಪದ್ಮಿನಿಯಂತಹ ತರುಣಿಯು ಈ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂಟಿಯಾಗಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ತಾನೊಂದು ಮೃಗವನ್ನರಸಿ ಬಂದವನಂತಲೂ, ಅದನ್ನೇನಾದರೂ ಆಕೆಯು ಕಂಡಿದ್ದರೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂತಲೂ ಬಿನ್ನವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೃಗದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯೇ ಉದ್ದೇಶವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಸಿಡಿಮಿಡಿಗೊಂಡು ತಾನು ಯಾವುದೇ ಮೃಗವನ್ನು ಕಾಣಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ, ತನ್ನನು ಆ ರೀತಿ ಮಾತನಾಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇನು, ಅವನು ಯಾರು, ಅವನ ನೆಲೆಯೇನು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ವೆಂಕಟೇಶನು, "ನನಗೆ ತಾಯ್ತಂದೆಯರಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ನನ್ನನ್ನು ಶಶಿವಂಶದವನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ, ನನಗೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಯತಿಗಳು ರಕ್ಕಸವಗೆ, ಚಕ್ರಿ, ಮುಕ್ಕಣ್ಣಗೆಳೆಯ, ಪಕ್ಕಿದೇರ, ಸಿರಿಯೆದೆಯ, ಕಾರೊಡಲ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನನಗೆ ಚಪಲ–ಚಂಡಿಯರೆಂಬ ಇಬ್ಬರು ವಧೂಟಿಯರು. ಕೊಬ್ಬಿದ ನೃಪರು ಅವರನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದಾಗ ನಾನು ಪರ್ವತವನ್ನು ಸೇರಿದೆ. ಗಿರಿಶಿಖರವೇ ನನ್ನ ಮನೆ, ಉಣ್ಣದವರು ನನ್ನ ಪರಿವಾರ. ನಾನು ಕಿರಾತರೊಂದಿಗ ಬೇಟೆಗೆ ಬಂದೆ. ಈಗ ನಿನ್ನ ಸಂದರ್ಶನ ವಾಯ್ತು. ನಿನ್ನ ಆಲಿಂಗನ ಚುಂಬನಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಮದನತಾಪವನ್ನು ಕಳೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಆತನು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನರಿಯದ ಪದ್ಮಿನಿಯು "ದುರುಳನಾದ ನೀನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳೇ ಹೆಣ್ಣಿರುವಳೆಂದು ಹೀಗೆ ಪ್ರಲಾಪಿಸಬಹುದೇ? ಪರಪುರುಷನೊಬ್ಬನು ನಮ್ಮ ಬನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಷಯವೇನಾದರೂ ನಮ್ಮ ಸುಭಟರಿಗೆ ತಿಳಿದರೆ ನಿನ್ನನ್ನು ಹಿಡಿದು ರಾಜನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೀನು ಇಲ್ಲಿಂದ ಬೇಗನೆ ತೆರಳುವುದು ಒಳಿತು" ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶಬರವೇಷಧಾರಿಯು "ನಾನು ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ರಾಜನೇ ನಿನ್ನನ್ನು ನನಗಿತ್ತು ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ರುಕ್ಮಿಣಿಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದಂತೆಯೇ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವೇನಲ್ಲ" ಎನ್ನಲು, ಪದ್ಮಿನಿಯು ತನ್ನ

ರೋಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, "ನೀನು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಚತುರಾಲಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನಾನೇನೆಂದು ಹೇಳಲಿ? ನೀನು ಗುಣವಂತನಾದರೆ ನನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನೇ ಬಂದು ಬೇಡಿಕೊ" ಎಂದು ನಯದಿಂದಲೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ನುಡಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಆಡದೆ ಕುದುರೆಯೇರಿ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಪದ್ಮಿನಿಯೆಡೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ನೋಡುತ್ತ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಪದ್ಮಿನಿಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತನಾದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ವಿರಹತಪ್ತನಾಗಿ ತನ್ನ ಸದನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸೇವೆಗೆ ಬಂದ ಸೇವಕಿಯರನ್ನು ಗದರಿ, ಮಿಕ್ಕ ಪರಿವಾರದವನ್ನು ದೂರಸರಿಯಲು ಸನ್ನೆಗೈದು, ಯಾರಿಗೂ ದರ್ಶನವೀಯದೆ ಶಯ್ಯಾಗೃಹವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಿನಿಯ ಆಕಾರವೇ ಸುಳಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಚರ್ಯೆ ಹುಚ್ಚೆನ್ನುವಷ್ಟು ವಿಪರೀತವಾಗುತ್ತದೆ; ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾತರ ಕಳವಳಗಳು ಮನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ವಿಚಿತ್ರ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯೆಂಬ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರ ಬಾಣಸಿಯು ಅವನ ಶಯ್ಯಾಗೃಹಕ್ಕೆ ಬಂದು ಊಟಕ್ಕೇಳಲು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕವನು ಒಲ್ಲದಿರಲು ಅವನ ದುಃಖಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ಕೇಳಿದ ಮೇಲೆ, ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ವಿರಹವೇದನೆಯನ್ನು ಅವಳಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಬೇಟೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಮೋಹಗೊಂಡ ಕನ್ಯೆಯು ತ್ರೇತಾಯುಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ವರಿಸಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದ ವೇದಾವತಿಯೆಂಬುವಳು, ತಾನು ರಾಮಾವತಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸೀತಾಪಹರಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏಕಾಕಿಯಾದ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಗ್ನಿಯು ಪಾತಾಳದಲ್ಲಿ ಬೈತಿಟ್ಟು ವೇದಾವತಿಯನ್ನು ಸೀತೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿರಿಸಲು ರಾವಣನು ಅವಳನ್ನೇ ಸೀತೆಯೆಂದು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಆ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ವೇದಾವತಿಯು ತನಗೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಉಪಕಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ವೇದಾವತಿಯೆಂಬುವಳು ಯಾರು ಎನ್ನಲು ಅವಳ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಾಂತವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೆ ವೇದವಿದನಾದ ವಿಪ್ರೋತ್ತಮನಿಗೆ ವೇದಾವತಿಯೆಂಬ ಮಗಳೊಬ್ಬಳಿದ್ದಳು. ಅವಳು ಮಧುಸೂದನನನ್ನು ಮಾತ್ರ ವರಿಸುವೆನೆಂಬ ತನ್ನ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ತಂದೆಗೆ ತಿಳಿಸಿ, ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತನಗೆ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೋಗಲು ಅನುಮತಿ ಬೇಡಿದಾಗ ಈ ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಲೋದ್ಧಾರಕಳೆಂದು ತಾಯ್ತಂದೆಯರು ಸಂತಸಪಟ್ಟು, ಅವಳಿಗೆ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲು ಅನುಮತಿಯೀಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವೇದಾವತಿಯು ತಪೋನಿರತಳಾಗಿದ್ದಾಗ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಪರಿಚಾರಕರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮದೋನ್ಮತ್ತನಾದ ರಾವಣನು ದಿಗ್ವಿಜಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವನು

ವೇದಾವತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಮೋಹಾಂಧನಾಗಿ ಅವಳ ಕೈಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಎಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಕ್ರೋಧಗೊಂಡ ಅವಳು "ಒಲುಮೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪರಲಲನೆಯನಿಂದು ನೀಂ ಬಲುಮೆಯೊಳ್ ವರಿಸಿದೆಯಹಡೆ ತಲೆ ಧರೆಗುರುಳಲಿ" ಎಂದು ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ; ಅಲ್ಲದೆ ದುರಾತ್ಮನಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶಗೊಂಡ ತನ್ನ ಮೈಲಿಗೆ ದೇಹವನ್ನು ಅಗ್ನಿಗರ್ಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆ ಅಗ್ನಿಯು ತನ್ನ ಬಳಿಯಿದ್ದ ವೇದಾವತಿಯನ್ನೇ ಸೀತೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸೀತೆಯನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿರಿಸಿದ್ದ. ರಾಮನು ಸೀತೆಗೆ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದಾಗ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿದ್ದು ವೇದಾವತಿ, ಅನಂತರ ಅಗ್ನಿಯು ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನು ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತನಾಗಿ ಓಲಗದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅಗ್ನಿಯು ವೇದಾವತಿಯೊಡನೆ ಬಂದು ಅವಳು ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಾಗ, ಸೀತೆಯೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಗಂಡನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಆ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಏಕಪತ್ನೀವ್ರತಧಾರಿಯಾದ ರಾಮನು ಆಗಿನಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತೇಳನೆಯ ಚತುರ್ಯುಗದ ದ್ವಾಪರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾನು ವೈಕುಂಠೋಪಮವಾದ ವೆಂಕಟಾಚಲದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವಾಗ ಅವಳನ್ನು ಲಗ್ನವಾಗುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ವೇದಾವತಿಯು ಸತ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದು ಈಗ ಪದ್ಮಾವತಿಯಾಗಿ ಅವತರಿಸಿದ್ದಾಳೆ – ಎಂದು ಪೂರ್ವವಿಷಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಸವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ನಾರಾಯಣಪುರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನಿಗಾಗಿ ಪದ್ಮಿನಿಯನ್ನು ವಿವಾಹಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೊಡುವಂತೆ ಕೇಳಲು ತೆರಳುತ್ತಾಳೆ.

ವೆಂಕಟಗಿರಿಯನ್ನು ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಿಂದಿಳಿದು ಸ್ವರ್ಣಮುಖಿ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಮತ್ತೂ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಆಲದ ಮರವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಮುಂದೆ ನಡೆಯಲು ಅರಣಿ ನದಿಯು ಹರಿಯುತ್ತಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ದಡದಲ್ಲಿಯೇ ಅಗಸ್ತ್ಯೇಶ್ವರನ ದೇವಾಲಯ, ಹೀಗೆ ವೆಂಕಟೇಶನ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಆ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಶಿವನನ್ನು ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದಾಗ ಈಶ್ವರನು ಮೈದೋರಿ, ಅವಳ ಬರವಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವಳು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೆ ಅವಳ ಬಯಕೆಯು ಕೈಗೊಡುವುದೆಂದು ಭರವಸೆಯಿತ್ತು ಅಂತರ್ಧಾನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ.

ಇತ್ತ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ದೂರಹೋದ ಮೇಲೆ ಸಖಿಯರ ಬಳಿ ಬಂದು ಅವರೊಡನೆ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾಳೆ; ಆದರೆ

ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಕಿರಾತವೇಷಧಾರಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನರಿತು ಚಕಿತೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತಾನು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ಕೈ ಹಿಡಿಯುವೆನೆಂಬ ನಾರದನ ಮಾತು ಹುಸಿಯಾಗಲಾರದು, ಆದರೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಕಿರಾತನಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವನೇ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಅವನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣಲು ತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಆ ದಿನ ಕಿರಾತನು ತನಗೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಯತಿಮುನಿಗಳು ಅನೇಕ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಂದೂ, ತಾಯ್ತಂದೆಯರಿಲ್ಲದ ತಾನು ಶಶಿವಂಶದವನೆಂದೂ, ತಾನು ರಕ್ಕಸವಗೆ ಚಕ್ರಿ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದವನೆಂಬ ಅವನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವು ಹೊಳೆದು ಅವನೇ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಆರಾಧ್ಯದೈವವು ತನ್ನನ್ನು ಬಂದು ಬೇಡಿದಾಗ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಒರಟಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ಅವಳು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುತ್ತಾಳೆ; ತನ್ನ ನಡತೆಗೆ ಬೇಸರಗೊಂಡ ವೆಂಕಟೇಶನು ತನ್ನನ್ನೆಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೋ ಎಂದು ಕಳವಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ವಿರಹವೇದನೆಯಿಂದ ಅವಳ ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಮುದುಡಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಮಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡ ಆಕಾಶರಾಜ–ಧರಣೀದೇವಿಯರು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳೇ ಇದ್ದಾಗ ಹೆದರಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೋ ಏನೋ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೇನು ನಡೆಯಿತೋ ಎಂದು ಕಾತರರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಏನು ಕೇಳಿದರೂ ಪದ್ಮಾವತಿಯು ಬಾಯನ್ನೇ ಬಿಡಲೊಲ್ಲಳು! ಏನಾದರೂ ಹೇಳಿದರೂ ಹಾರಿಕೆಯ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ, ಇದರಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಳವಳಕ್ಕೀಡಾದ ತಾಯಿಯು ಅನೇಕ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾಳೆ. ಆಕಾಶರಾಜನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳನ್ನು ಕರೆಸಿ ಮಗಳ ಅಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇಡುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ಗಣಿತಜ್ಞನು, ಪದ್ಮಿನಿಯು ಅಯೋನಿಜಯೆಂದೂ, ಅವಳ ಮಾನವ ಸಹಜ ರೋಗಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಳೆಂದೂ, ಅವಳು ದೇವತೆಗಳಿಂದಲೂ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವ ಪುಣ್ಯಚರಿತೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಅವಳ ಹೃದಯದಲ್ಲೀಗ ಕೌಸ್ತುಭಮಣಿಧಾರಿಯಾದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ನಲೆಸಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗಿರುವಳೆಂದೂ ಅಗಸ್ತ್ಯೇಶ್ವರನನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಹೋಗುವುದೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಗಳ ಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಕೋರಿ ಆಕಾಶನು ಅನೇಕ ದಾನಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಿಯವಾದಿನಿ ಮುಖ್ಯರಾದ ಸಖಿಯರು ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಬೇಡಿ ಆಗಸ್ತ್ಯೇಶನನ್ನು ಪೂಜಿಸಲು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬೇಡಿಕೆಗೆ ಉತ್ತರ ರೂಪವಾಗಿ ಅಶರೀರವಾಣಿಯೊಂದು ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ: ಪದ್ಮಿನಿಯ ಮನೋವಿಕಾರ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿರುವ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿ ಪರಿಪರಿಸುತ್ತಾಳೆ,

ಅವಳು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡೆಯಿರಿ – ಎಂದು ಅದು ಸಲಹೆಯಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಾರೀವೃಂದವನ್ನು ಕಂಡು ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಅವರು ಪದ್ಮಿನಿಯ ಕಡೆಯವರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ; ತನ್ನನ್ನು ಧರಣಿಯ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಬೇಕೆಂದು ಅವರನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಅವರೊಡನೆ ಅರಮನೆಗೆ ನಡೆತರುತ್ತಾಳೆ. ಧರಣೀದೇವಿಯ ಭೇಟಿ ಮಾಡಿ ತಾನು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ಬಾಣಸಿಯವಳೆಂದು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಬಂದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಧರಣೀದೇವಿಯು ತುಂಬ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ; ಅನಂತರ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ದು ಪದ್ಮಿನಿಯೆಡೆಗೆ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಪದ್ಮಿನಿ–ವೆಂಕಟೇಶ್ವರರ ನಡುವೆ ವನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ನೆನಪಿಸುತ್ತಾಳೆ; ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ತನ್ನ ದೈವವನ್ನು ಕಿರಾತನೆಂದು ಬಗೆದು ಅಟ್ಟಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಪರಿತಾಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ವಿರಹವೇದನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಾಗ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿರಹತಪ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಧರಣಿಯು ಮಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿ ಮಗಳ ಮನೋವಾಂಛಿತವು ಕೈಗೂಡುವ ಕಾಲ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದೂ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನಿಗೇ ಅವಳನ್ನು ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ಹೇಳಿಕಳಿಸಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಲು ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು ತಾನು ಗಂಡನನ್ನು ಕಾಣಲು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನೇ ತನ್ನ ಅಳಿಯನಾಗುವ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಆಕಾಶರಾಜನು ತಮ್ಮ ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ಎಣೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಂತಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ವಿವಾಹವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಲು ಮುಹೂರ್ತವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ದಯಮಾಡಿಸಬೇಕೆಂದು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನಿಗೆ ಹೇಳಿಕಳಿಸಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಹೇಳಿ ಕಳಿಸಿದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಅವನು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದ ಮುದ್ರಿಕೆಯುಂಗುರವನ್ನು ಬಕುಳಮಾನಿಯಿತ್ತಾಗ ಅದನ್ನು ಪದ್ಮಿನಿಯು ಪ್ರೀತಿ–ಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕಣ್ಣು ಭುಜ ಎದೆಗಳಿಗೊತ್ತಿಕೊಂಡು ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಉಂಗುರವನ್ನೇ ನಲ್ಲನೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಮೈಮರೆಯುವ ಆ ಮುಗ್ಧೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿ ದೂತಿಯು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇನೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ, ತನ್ನ ವಿಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿವರಿಸಿ, ತನ್ನನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ವಿಚಾರವನ್ನರುಹಲು ಪ್ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀರವನ್ನು ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯೊಡನೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲರಿಂದ ಬೀಳ್ಕೊಂಡ ಬಾಣಸಿಯು ವೆಂಕಟಾಚಲಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಕಡೆ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ಹೋದ ಕ್ಷಣದಿಂದ ವೆಂಕಟಾಚಲಪತಿಯ ಕಾತರವು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ; ಪದ್ಮಿನಿ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾಳೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಸವತಿಯರಿರುವ ಮನೆಯನ್ನು ಸೇರಲು ಅವಳು ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು, ಅಥವಾ ಅವಳ ತಾಯ್ತಂದೆಯರೇ ಈ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸದಿರಬಹುದು, ಅಥವಾ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಗೆ ನಾರಾಯಣಪುರದ ಮಾರ್ಗ ತಪ್ಪಿರಬಹುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ಹೋಗಿ ಬಹಳ ಕಾಲವಾದರೂ ಯಾಕೆ ಮರಳಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗಲೇ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿಯು ವೆಂಕಟಗಿರಿಗೆ ಮರಳುತ್ತಾಳೆ, ನಡೆದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳಲು ಅವಳನ್ನು ಆತುರದಿಂದ ವಿಚಾರಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದ್ಮಿನಿಯು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದ ಗಿಳಿಯ ಮೂಲಕ ಅವಳ ವಿರಹದ ಬಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದರ ಸವಿಮಾತುಗಳಿಂದ ಹರ್ಷಗೊಳ್ಳುತಾನೆ.

ಅನಂತರ ಹರಿಯು ಶಿವ ಬ್ರಹ್ಮ ದಿಕ್ಪಾಲಕರು ಮುಂತಾದ ದೇವತಾಪರಿವಾರವನ್ನು ಕರೆಸಿ, ತಾನು ಪದ್ಮಾವತಿಯನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನೂ, ಅದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ, ವಿವರಿಸಿ ಎಲ್ಲರೂ ತನ್ನ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂದು ನೇಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹರಿಯ ಸುಂದರುಶನವೇ ತಮಗೆ ಇಷ್ಟು ಸುಖಪ್ರದವಿರುವಾಗ ಅವನ ಪರಿಣಯೋತ್ಸವವನ್ನು ಕಾಣುವುದು ತಮ್ಮ ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಭೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ಅಂತಃಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅವನ ಸುಪ್ರಸನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಸರಸದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯು ಓಲೈಸುವಾಗ ತನ್ನ ವಿವಾಹದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ವೆಂಕಟಾಚಲವನ್ನು ತೊರೆದು ತಾವಿಬ್ಬರೂ ಹೊರಟುಹೋದರೆ ಭಕ್ತರು ಗಾಸಿಡುತ್ತಾರೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನು ವಿವಾಹವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ವಾಪಸಾಗುವವರೆಗೂ ಆಕೆಯು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತನ್ನ ಕಳೆಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿರುವ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಇರಿಸುವುದಾಗಿಯೂ ಆಕೆಯು ಭಕ್ತರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಸುಖವಿತ್ತು ಸಲಹುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದೂ ನಿಯಮಿಸಿ, ವಿವಾಹ ಪ್ರಯಾಣ ಸಿದ್ಧತೆಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ವಿವಾಹದಿಬ್ಬಣದಲ್ಲಿ ಶಿವ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಸಕಲದೇವತೆಗಳು, ದಿಕ್ಪಾಲಕರು ವಸುಗಳು, ಆದಿತ್ಯರು – ಎಲ್ಲರೂ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಅಪಾರವಾದ ಈ ಪರಿವಾರ ನಾರಾಯಣಪುರದತ್ತ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶರಾಜನ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ತಲುಪಿ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಆಗಮನ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು

ಹೇಳಿಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಸಕಲಸಿದ್ಧತೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಸುರಪನಾಜ್ಞೆಯಂತೆ ಮಯವಿಶ್ವಕರ್ಮರು ದಿವ್ಯವಾದ ವಿವಾಹಮಂಟಪವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ ರಾಜರು ಮಂತ್ರಿಗಳು ಇತರ ಗಣ್ಯರು ಬಂದು ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ಕೈಯಿಂದ ಇಳಿದ ಗಿಳಿಮರಿಯು ಪದ್ಮಿನಿಯೆಡೆಗೆ ಹಾರಿಬಂದು ಅವಳ ಪ್ರಿಯನ ಆಗಮನ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜನು ಪರಿವಾರ ಸಮೇತವಾಗಿ ಅಳಿಯನಾಗುವವನನ್ನೆದುರುಗೊಂಡು ವಿವಾಹಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಗಿರಿಜೆಯು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನಿಂದ ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ಮಂಗಳಸೂತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾಳೆ: ಅರುಂಧತಿ–ಅನಸೂಯಾದಿಗಳು ಶೋಭನಗೀತಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ: ಸೋಮಾರ್ಧಭೂಷಣನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ನಿಂತು ಲಾಜಾಹೋಮವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ; ವಧೂವರರು ಅಗ್ನಿಯ ಸುತ್ತ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕಿ ಸಪ್ತಪದಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಸತಿಪತಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆನಂತರ ಅರಿಸಿನ ಹಚ್ಚುವ, ಉರುಟಣೆಯಾಡುವ, ಓಕುಳಿಯಾಡುವ ಸಂಭ್ರಮದ ವಿಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಂಗವಾಗಿ ನೆರವೇರುತ್ತವೆ. ಓಕುಳಿಯಾಟದಲ್ಲಿಯಂತೂ ದೇವತೆಗಳೂ ಮಾನವರೂ ತಮ್ಮ ಭೇದವನ್ನು ಮರೆತು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಟದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಕಮಲಾಕ್ಷನು ಗಂಧಮಾಲ್ಯಾಭರಣಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯೀಯುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಮಧ್ಯೆ ಪದ್ಮಿನಿಯ ಪ್ರಿಯಸಖಿಯೂ ವಿವೇಕಿಯ ಮಗಳೂ ಆದ ಕುಸುಮಮಂಜರಿಯು ಪದ್ಮಿನಿಯೊಡನೆ ರಮಿಸುವ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನ ರೂಪುಲಾವಣ್ಯಗಳ ವೈಭವವನ್ನು ಕಂಡು ಅವನಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ವಿರಹೋದ್ರೇಕದಿಂದ ದುಃಖಿತಳಾದ ಅವಳನ್ನು ರತ್ನೆಯೆಂಬ ಸಖಿಯು ಅನುನಯದಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಳ ದುಃಖಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಅವಳನ್ನು ಒಲಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವೆನೆಂದು ಭರವಸೆಯಿತ್ತು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಮಾರ್ಗಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾರದನು ಎದುರಾಗಿ ತನಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದ ರತ್ನೆಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಇಂದಿರಾರಮಣನು ಉದ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಅವನೊಡನೆ ಕುಸುಮಮಂಜರಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ಒಲಿಯುವನೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಬೀಳ್ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ರತ್ನೆಯು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಹರಿಯಡಿಗೆ ಬಂದು ನಾನಾವಿಧವಾಗಿ ಸ್ತುತಿಸಿದಾಗ ವೆಂಕಟೇಶನು ಅವಳ ಬರವಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕುಸುಮಮಂಜರಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ರತ್ನೆಯು ವಿವರಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ವಾರಿಜಾಕ್ಷನ ಮೇರುರಕ್ಕೆ ಮಾರನ ಕೂರಲಗು ಚುಚ್ಚುತ್ತದೆ; ತನ್ನನ್ನೊಲಿದ ಕನ್ನೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ರತ್ನೆಯೊಡನೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕೇಳೀವನವನ್ನವರು ಸೇರಿದಾಗ ಕುಸುಮೆಯು ವಿರಹದಿಂದ ತಪಿಸಿ ಮೈಮರೆತುದನ್ನು ಮರೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡಿದ ವಿಷ್ಣುವು ಅವಳ ವಿಚಾರವನ್ನು

ಕೇಳಿದಾಗ ಅವನ ಮಾತುಗಳೇ ಮಂತ್ರೌಷಧವಾಗಿ ಅವಳು ಮೈತಿಳಿದೆದ್ದು ಎದುರಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಪುಳಕಿತಾನಂದೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ವೇಳೆಗೆ ರತ್ನೆಯು ವಿವೇಕಿಗೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನರುಹಿದಾಗ ಮಂತ್ರಿವರ್ಯನು ಅತ್ಯಂತ ಹರ್ಷಿತನಾಗಿ ಅವರ ವಿವಾಹವನ್ನು ನರವೇರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಪದ್ಮಿನೀ-ಕುಸುಮಮಂಜರಿಯೊಡನೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ನಾರಾಯಣ-ಪುರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಅನಂತರ ಅವರನ್ನೊಡಗೊಂಡು ವೆಂಕಟಾಚಲಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ಆಕಾಶರಾಜ ವಿವೇಕಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಗಳಂದಿರಿಗೆ ಬಳುವಳಿಗಳನ್ನಿತ್ತು ಕಳುಹಿಸಿಬರಲು ವೆಂಕಟಗಿರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗುತ್ತರವಾಗಿ ಭೂಮಿ, ಕಾಲಗಣನೆ, ಜೀವರಾಶಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಗಹನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವೆಂಕಟೇಶನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರೂ ವೆಂಕಟಗಿರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಇವರ ಬರವನ್ನು ಇದಿರುನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಎದುರುಗೊಂಡು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಅಲ್ಲಿದ್ದು ಆಕಾಶರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ಮರಳಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇದಿನಿಯನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಗದಿಂದ ಪಾಲಿಸಲು ವೆಂಕಟೇಶನು ಆಕಾಶನಿಗೆ ಹಿತವಚನವನ್ನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಧರಣಿಯು ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನುಹೇಳಿ,ಅವಳನ್ನುಸೋದರಿಯಂತೆಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂದುಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಂತೆಯೇ ವಿವೇಕಿಯೂ ಮಗಳಿಗೆ ಹಿತನುಡಿಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ನಾರಾಯಣಪುರಿಗೆ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳು

'ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿನ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ – ಪದ್ಮಾವತಿಯರ ವಿವಾಹದ ಕಥೆಗೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ: ಆಕಾಶರಾಜನು ಯಜ್ಞವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಧಾನ್ಯವನ್ನೆಸೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ (ಇದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬೇಡಿ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞವೇನಲ್ಲ) ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಕಂಡು ಅಶರೀರವಾಣಿಯ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತ ಮಗುವಿನಂತೆಯೇ ಸಲಹಲು ಆ ಶಿಶುವನ್ನು ಅರಮನೆಗೆ ತಂದು ಧರಣಿಗಿತ್ತಾಗ ಆ ಕ್ಷಣವೇ ಅವಳು ಗರ್ಭಧರಿಸಿ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ಹೆರುತ್ತಾಳೆ; ಅದನ್ನು ವಸುದಾನನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಮುಂದೆ ವೀರನಾಗಿ ತಂದೆಗೆ ಬೆಂಬಲಿಗನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಾವತಿಯನ್ನು ಮಗಳೆಂದು ಸಾಕುತ್ತಾರೆ, ಧರಣಿಗೆ ಬೇರೆ ಮಗುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪದ್ಮಾವತಿ-ವೆಂಕಟೇಶ್ವರರ ಸಮಾಗಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು ಪದ್ಮಿನಿಯು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿರುವಾಗ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯಾದರೆ ಸಖಿಯರೊಂದಿಗಿರುವ ಪದ್ಮಾವತಿಯನ್ನು ಅವನು ಕಾಣುವುದು ಆಗಸ್ತ್ಯೇಶ್ವರನ

ಪೂಜೆಗಾಗಿ ಧರಣೀದೇವಿಯ ಸಖಿಯರು-ಸೇವಕಿಯರು ಬಂದಿರುವಾಗ, ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕೊರವಂಜಿಯು ಬಂದು ಪದ್ಮಿನೀ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರರ ವಿವಾಹದ ಬಗ್ಗೆ ರಾಣಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿಯುವ 'ಸ್ಕಾಂದ ಪುರಾಣ'ದ ಪ್ರಸಂಗವು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಪದ್ಮಿನಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು ಕುಸುಮಮಂಜರಿಯನ್ನೂ ವಿವಾಹವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ವರಾಹಸ್ವಾಮಿಯು ಭೂದೇವಿಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣದ ಕಥೆಯಂತೆಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಭಾಗವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ವರಾಹಪುರಾಣದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಕಥೆಯು ಹೇಗಿತ್ತೋ ನಮಗೀಗ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನಯ್ಯನು ಪುರಾಣದ ಕಥೆಯನ್ನು ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ರಂಜಕವಾಗುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಥಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ "ಇದು ಶೃಂಗಾರಾಂಗನೆಯಲಂಕೃತಿ. ಕೇಳಿದು ಕನ್ನಡದೊಳ್ನುಡಿಯ ಸದನವಕ್ಕರ ಬೀಡು ಶುಭದಾಡುಂಬೊಲನಿದು ಪುಣ್ಯವಗಣ್ಯಪಣ್ಯ" ಎಂಬಂತಾಗಿಸುವುದೇ ಕವಿಯ ಗುರಿ. ಇದರಂತೆ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಶೃಂಗಾರವರ್ಣನೆಯಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿದೆ: ಪದ್ಮಿನೀ ಮತ್ತವಳ ಸಖಿಯರ ವನವಿಹಾರ ಜಲಕೇಳಿ ಪ್ರಸಂಗ, ಪದ್ಮಿನೀ-ವೆಂಕಟೇಶ್ವರರ ಹಾಗೂ ಕುಸುಮಮಂಜರಿಯ ವಿರಹ, ಓಕುಳಿಯಾಟದ ಪ್ರಸಂಗ - ಇಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸೂಳೆಗೇರಿ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶೃಂಗಾರವನ್ನು ಕವಿ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಏಕಪತ್ನಿವ್ರತಸ್ಥನಾದ ರಾಜನು ಸೂಳೆಗೇರಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಕವಿಯ ಔಚಿತ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾದ ಕವಿ ಸಮಯಗಳಿಗೂ, ಹಳೆಯ ಅಲಂಕಾರ ವೈಖರಿಗೂ ಜೋತುಬಿದ್ದಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಂತವೆನ್ನಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಸುಂದರಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದನ್ನು ನಾವು ಮೆಚ್ಚಬಹುದು: ಧರಣೀದೇವಿಯ ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆ, ಪದ್ಮಿನಿಯ ಬಾಲಲೀಲೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಣನೆಗಳು ಅಂತಹವು. ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅತಿಮಾನವ (Super human) ಅಥವಾ ದೈವಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದ್ಭುತವಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಪೂರ್ವನಿಯೋಜಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಬಕುಳಮಾಲಿನಿ, ಆಕಾಶ-ಧರಣೀದೇವಿಯರ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾನವೀಯ ನಡವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತವೆ.

ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯ (ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ)ನ ಸಾಹಿತ್ಯಸಾಧನೆ

ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ

ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾದವನು; ಜೊತೆಗೆ ಮದ್ಗಿರಿ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಮತ್ತು ತುಮಕೂರು ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಎಂದೂ ವೆಂಕಭೂಪತಿ ಎಂದೂ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈತನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೈಸೂರು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಪ್ರಮುಖನಾಗಿದ್ದವನು; ಚಾಣಾಕ್ಷ ಮುತ್ಸದ್ದಿಯೆಂದು ಹೆಸರಾದವನು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಲೇಖಕನೆಂದೂ ಕೀರ್ತಿವಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರಕಾರ ಈತನ ಜನನ ಕ್ರಿಶ ೧೭೨೮ ರಲ್ಲಿ ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ (ಈಗಿನ) ಕೊರಟಗೆರೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ (ಅಕ್ಕಿ)ರಾಂಪುರದಲ್ಲಿ ಆಯಿತು; ತಂದೆ ಹಂಪಾರ್ಯನಾದರೆ, ತಾಯಿ ವಾಮಾಂಬೆಯೆಂದೂ, ತನ್ನದು ಮೌನಿಭಾರ್ಗವಕುಲ (ಗೋತ್ರ) ಎಂದೂ; ತಾನು ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತನೆಂದೂ ಆತನೇ ತನ್ನ **'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ'** ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆತನು ಬದುಕಿದ್ದುದು ಕೇವಲ ೫೫ ವರ್ಷಗಳು, ಅಂದರೆ ಈತನ ಮರಣ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ ೧೭೮೨ ರಲ್ಲಿ.

ಈತನು ಕ್ರಿಶ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು, ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಲೇಖಕನೆಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದಿದ್ದವನು.

ಈತನ ವಿದ್ವತ್ತು ಅಪಾರವಾದುದು, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಅಗಾಧವಾದುದು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬ ಗಮನಾರ್ಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇವನ ಬಹುತೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದರೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಈತನ **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'** (ಕರ್ಣಾಟ ರಾಮಾಯಣ)ದ ಐದು ಕಾಂಡಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು, ಆರನೆಯ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಕಾಂಡ – ಯುದ್ಧಕಾಂಡ – ಇನ್ನೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಈತನ ಮಿಕ್ಕಾವ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಇವನ ಹೆಸರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'**ದ ಪ್ರತಿ ಕಾಂಡವನ್ನು **"ಇದು ರಾಮಚಂದ್ರ ಪಾದಾರವಿಂದವಂದನ ಪವನನಂದನ ವರಪ್ರಸಾದಾಸಾದಿತ ಸರಸ ಸಾಹಿತ್ಯಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಸರ್ವಂಕಷ ಚತುರ್ವಿಧ ಕವಿತಾಪರಿಶೀಲಿತಾತ್ಮನಿಷ್ಠಾಗರಿಷ್ಠ ಗಾಂಧರ್ವಕಳಾವಿದ ವಿದ್ವಜ್ಜನೋಪಲಾಲನೀಯ ರಾಮಪುರಿ ಹಂಪೆಯಾಮಾತ್ಯ ತನೂಭವ ವೆಂಕಾಹ್ವಯ ವಿರಚಿತಮಾದ ಶ್ರೀಮದ್ರಾಮಯಣ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ .. .."** ಎಂದು ಮುಗಿಸುವುದರಿಂದ ಈತನು ಆಂಜನೇಯನ ಪರಮಭಕ್ತನೆಂಬುದೂ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ವೈದುಷ್ಯ–ರಚನಾಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದವನೆಂಬುದೂ, ಸಂಗೀತಜ್ಞನೆಂಬುದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. **'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ'**ದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು **'ಷಡ್ದರ್ಶಿನೀವಲ್ಲಭ'**, **'ಘಟಿಕಾಪ್ರಬಂಧ ರಚನಾ ವಿದಗ್ಧ'** ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳ ಆಳವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ; **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'**ದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇ ಇದೆ, ಒಂದು ಇಡೀ ಸಂಧಿಯನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವದ ವಿವರಣೆಗೇ ಮೀಸಲಿರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈತನದು ಬಹುಮುಖ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆ.

ಈಗ 'ನಾಟಕ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕಾವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ **'ರೂಪಕ'** ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು; ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಟಕ, ಪ್ರಕರಣ, ಭಾಣ, ಪ್ರಹಸನ, ಡಿಮ, ವ್ಯಾಯೋಗ, ಸಮವಕಾರ, ವೀಥಿ, ಅಂಕ, ಈಹಾಮೃಗ – ಎಂದು ವಸ್ತು, ನಾಯಕ–ನಾಯಿಕಾಪ್ರಭೇದ ಮತ್ತು ರಸ – ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ರಚಿಸಿದ **'ಕಾಮವಿಲಾಸ ಭಾಣ'**, **'ಕುಕ್ಷಿಂಭರಭೈಕ್ಷಪ್ರಹಸನ'**, **'ಮಹೇಂದ್ರವಿಜಯ ಡಿಮ'**, **'ವೀರರಾಘವ ವ್ಯಾಯೋಗ'**, **'ಲಕ್ಷ್ಮೀಸ್ವಯಂವರ ಸಮವಕಾರ'**, **'ಸೀತಾಕಲ್ಯಾಣವೀಥಿ'**, **'ರುಕ್ಮಿಣೀಮಾಧವಾಂಕ'**, **'ಊರ್ವಶೀಸಾರ್ವಭೌಮೇಹಾಮೃಗ'** ಎಂಬ ಎಂಟು ಬಗೆಯ ರೂಪಕಗಳು ದೊರಕಿದ್ದುದು, ಈಚೆಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರಿಗೆ **'ರಸಿಕ ರಂಜನೀ'** ಎಂಬ ನಾಟಕವೂ ದೊರೆತಿದ್ದು, ದಶರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು

ಒಂಬತ್ತನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ; ಉಳಿದ ಒಂದನ್ನೂ (ಪ್ರಕರಣ) ಬರೆದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಹತ್ತರಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ರೂಪಕಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ನಾಟಕಕಾರನು ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರಕದಿರುವುದು ಈತನ ಒಂದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈತನು **'ಕುಶಲವ ಚಂಪೂ'** ಎಂಬ ಗದ್ಯಪದ್ಯಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ, **'ಸುಧಾಝುರಿ'** ಎಂಬ ಗದ್ಯಕೃತಿಯನ್ನೂ, **'ಜಗನ್ನಾಥವಿಜಯಕಾವ್ಯಂ'** ಎಂಬ ಪದ್ಯಕಾವ್ಯವನ್ನೂ, **'ಹನುಮತ್‌ಶತಕ'**ವನ್ನೂ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ **'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ'** ಎಂಬ ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉದ್ಗ್ರಂಥವು ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲದ – **'ಸೌಗಂಧಿಕಾಹರಣಕಾವ್ಯ'**, **'ಸೀತಾವಿಲಾಸಕಾವ್ಯ'**, **'ಆಂಜನೇಯವಿಜಯ ಕಾವ್ಯ'**, **'ಸ್ತವರಾಜರತ್ನಪೇಟೀ'**, **'ರಾಮನವರಸಮಂಜರೀ'** **'ರಘುವೀರ ಗುಣರತ್ನಮಾಲಾ'** – ಎಂಬ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದಲೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವುಗಳನ್ನು ರೂಪಕಗಳ ರಚನೆಯ ನಂತರ ಬರೆದಿರಬಹುದೆಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಆತನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ; ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಆತನ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ೧೯೩೭ ರಲ್ಲಿ, ಎ. ಆರ್, ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ **'ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕ'** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಂಥವೂ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನೇ ಅಭ್ಯಸಿಸಿ, ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪಕಕೃತಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ (ಪ್ರಧಾನಿ ವೆಂಕಭೂಪತಿ ಎಂದು ಲೇಖಕನ ಹೆಸರನ್ನು ನಮೂದಿಸಿ) ಏಳು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಹಾಗೆಯೇ ೧೯೩೯ ರಲ್ಲಿ ಎಂಪಿಎಲ್ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರು ಮಿಥಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿಯ ಜರ್ನಲ್‌ನಲ್ಲಿ **'Pradhana Venkappaiah – Poet and Playwright'** ಎಂಬ ಹದಿನೇಳು ಪುಟಗಳ ದೀರ್ಘ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು; ನಾನು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಜಯ ಕಾಲೇಜಿನ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರಾಗಿದ್ದ ಡಾ. ಕೆ. ರಾಜಗೋಪಾಲಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ **'Sanskrit Champus'** ಎಂಬ ಪಿಎಚ್‌ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ (ಅಪ್ರಕಟಿತ) ವೆಂಕಪ್ಪಯನ **'ಕುಶಲವ ಚಂಪೂ'**ವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದ ಡಾ. ಎಂ. ಶಿವಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರು ತಮ್ಮ **'Post Jagannatha Literary Criticism in Sanskrit'** ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಪಿಎಚ್‌ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ **'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ'**ವನ್ನು ಕುರಿತು ಸುಮಾರು ನೂರು ಪುಟಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ;

ಇನ್ನು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಡಾ. ಎಂ. ಎಸ್. ಭವಾನಿ ಅವರು **'A Crtical Study of Dramatic Works of Venkamatya'** ಎಂಬ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಪಿಎಚ್‌ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಅಪ್ರಕಟಿತ); ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ **'ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೊಡುಗೆ'** ಎಂಬ ಪಿಎಚ್‌ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು–ಇಪ್ಪತ್ತಾರು ಪುಟಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ; ಎಂ. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ **'ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಚರಿತೆ'** ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ **'ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ'** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹದಿನೈದು ಪುಟಗಳ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಆತನ ಕೃತಿಗಳ ವಿವೇಚನೆಗಾಗಿ ಮೀಸಲಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ. **'ರಸಿಕ ರಂಜಿನೀ'** ಎಂಬ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ 'ನಾಟಕ'ದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯು ತಮಗೆ ದೊರಕಿದ ಬಗ್ಗೆ ಮೈಸೂರು ನಾಗರಾಜ ಶರ್ಮ ಅವರು **'The Mysore Orientalist'** ಎಂಬ ವಿದ್ವತ್ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮೈಸೂರಿನ ಓರಿಯಂಟಲ್ ರೀಸರ್ಚ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಈತನ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ; ಆಯಾ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಪಾದಕರು ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಮತ್ತು ತಾವು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಆತನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆತಿದೆ.

ಆತನ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯವನ್ನೀಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. **'ಕಾಮವಿಲಾಸಭಾಣ'**ವು ಏಕಪಾತ್ರಾಭಿನಯದ ಮೂಲಕ ನಾಯಕ ಪಲ್ಲವಶೇಖರನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕರ ಪ್ರಣಯವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಶೃಂಗಾರರಸವನ್ನು. ಆದರೆ ಈ ನಾಟಕದ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಕಾರನು ಸಮಾಜದ ಕಪಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯರು, ಪುರಾಣಿಕರು, ಪತಿಪರಾಯಣೆಯರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಹಲವರ ಇಬ್ಬಂದಿ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. **'ಕುಕ್ಷಿಂಭರಭೈಕ್ಷಪ್ರಹಸನ'**ವು ಹೆಸರೇ ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಹಾಸ್ಯಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಇದು ಕುಕ್ಷಿಂಭರನೆಂಬ ಬೌದ್ಧಸನ್ಯಾಸಿಯೊಬ್ಬನು ಕಾಮಕಲಿಕಾ ಎಂಬ ವೇಶ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗಿದ್ದು, ನಾನಾ ಅಡ್ಡಿಗಳನ್ನೆದುರಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಅವಳನ್ನು ಸೇರುವ ಕಥಾಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲ ಭಾಗಗಳಿರುವುದಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಹಸನದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು

ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. **'ಮಹೇಂದ್ರವಿಜಯ ಡಿಮ'** ಎಂಬುದು ನಾಲ್ಕು ಅಂಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಭಾಗವತ ಮೂಲದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಅಮೃತಮಂಥನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತಾದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ರೌದ್ರ ಪ್ರಧಾನರಸವಾಗಿದ್ದರೂ, ವೀರ, ಬೀಭತ್ಸ, ಅದ್ಭುತ ಮುಂತಾದ ರಸಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿವೆಯಂತೆ. ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೊಂಚವೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸದೆ ಡಿಮ ಎಂಬ ರೂಪಕಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿರುವುದು ಇದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. **'ವೀರರಾಘವ ವ್ಯಾಯೋಗ'**ವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿರಳವಾದ ವ್ಯಾಯೋಗ ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ವ್ಯಾಯೋಗ ಎಂದರೆ ಯುದ್ಧ, ಹಾಗಾಗಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯ, ಶೃಂಗಾರರಸಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ದಂಡಕಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮನು ಮಾತಲಿಯು ಕಳಿಸಿದ ರಥವನ್ನೇರಿ ಖರದೂಷಣರನ್ನು ವಧೆಗೈಯುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು. ಇದರ ನಾಯಕ ರಾಮ, ಪ್ರಧಾನರಸ ವೀರ, ಆದರೆ ರೌದ್ರವೇ ಮುಂತಾದವು ಪೋಷಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ರೂಪದುದ್ದಕ್ಕೂ ಉತ್ಸಾಹ, ಕ್ರೋಧ ತುಂಬಿದ ಮಾತುಗಳೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. **'ಲಕ್ಷ್ಮೀಸ್ವಯಂವರ ಸಮವಕಾರ'** ಮೂರು ಅಂಕಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು, ಸಮವಕಾರದ ಲಕ್ಷಣವಾದ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ದಾನವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಯನ್ನು ಇದು ಹೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ರಸಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿದ್ದು, ರಮೆಯು ತನ್ನ ಪತಿ ಮಾಧವನ ಬಗ್ಗೆ ಮುನಿಸಿಕೊಂಡು ತೌರುಮನೆಗೆ ಬರುವುದು, ಅವಳ ತಂದೆಯು ಅವಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಸ್ವಯಂವರ ಏರ್ಪಡಿಸುವ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದು ಮಾಧವನು ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬರುವುದು, ಉಪಾಯದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮಾಧವನೇ ರಮೆಯನ್ನು ವರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು. ಮೂರು ಅಂಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದ ಈ ಕೃತಿಯು, ವೀರರಸಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. **'ಸೀತಾಕಲ್ಯಾಣವೀಥಿ'** ಎಂಬುದು ಈತನ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪಕ ಕೃತಿ. ವೀಥಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಂಕವಿದ್ದು, ಶೃಂಗಾರರಸ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರ ವಸ್ತು ಶಿವಧನುಸ್ಸಿನ ಹೆದೆಯೇರಿಸಿ ರಾಮನು ಸೀತೆಯನ್ನು ವರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ. ವೀಥಿಯ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ಈ ಕೃತಿಯಂತಹುದು ಬೇರೊಂದು ದೊರೆಯದೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಏಕಾಂಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳೆಂದರೆ ರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸೀತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ. ಈ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಸೀತಾರಾಮರ ಪ್ರೀತಿಯು ವಿವಾಹಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ ಚಾತುರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. **'ರುಕ್ಮಿಣೀಮಾಧವಾಂಕ'**ವು ಒಂದೇ ಅಂಕವುಳ್ಳುದು, ಇದರಲ್ಲಿ ಕರುಣ, ಶೃಂಗಾರ ಮತ್ತು ವೀರರಸಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ. ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ

ಬರುವ ರುಕ್ಮಿಣೀ ಅಪಹರಣದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ; ಶಿಶುಪಾಲನು ತನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತಿರುವನೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು, ಮತ್ತು ಅದನ್ನೊಲ್ಲದ ತನ್ನನ್ನು ಅವನು ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುವ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದ ರುಕ್ಮಿಣಿಯು ತನಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕಾಗದದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಬಂದ ಮಾಧವನು ಆಕೆಯನ್ನು ರಥದಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸಿದ ಶಿಶುಪಾಲನನ್ನು ಓಡಿಸಿ ರುಕ್ಮಿಣಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು 'ಉತ್ಸೃಷ್ಟಿಕಾಂಕ' ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಈ ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಯೆಂಬ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. **'ಊರ್ವಶೀಸಾರ್ವಭೌಮೇಹಾಮೃಗ'** ಎಂಬುದು ನಾಲ್ಕು ಅಂಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಇದರಲ್ಲಿ ಊರ್ವಶೀ-ಪುರೂರವರ ಕಥೆಯು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ನಾರದನು ಊರ್ವಶಿಯ ಚೆಲುವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ನೃತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಪುರೂರವನು ಊರ್ವಶಿಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅವಳಿಗೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಲವು; ಆದರೆ ಮಹೇಂದ್ರನೂ ಅವಳಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಚಿತ್ರರಥನ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಅವನು ಪುರೂರವನಂತೆ ಮನುಷ್ಯರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಊರ್ವಶಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲು, ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಪುರೂರವನು ಬರಲು, ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಂಘರ್ಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಊರ್ವಶಿ ಯಾರಿಗೆ ಮಾಲೆಹಾಕುವಳೋ ಅವನನ್ನು ಅವಳು ವರಿಸಲಿ ಎಂಬ ನಾರಾಯಣಮುನಿಯು ಸಲಹೆ ನೀಡಲು ಉಭಯಪಕ್ಷಗಳೂ ಅದನ್ನೊಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಊರ್ವಶಿಯು ಪುರೂರವನಿಗೆ ಮಾಲೆಹಾಕಿ ಅವನನ್ನು ವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ಇದರಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾರ್ಪಾಟನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿನ ಈಹಾಮೃಗ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉತ್ತಮ ಕೊಡುಗೆ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. **'ರಸಿಕರಂಜಿನೀ'** ಎಂಬುದು ದಶರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಹುಪಾಲು ನಾಟಕಗಳು ಮಾನವ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಈ ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ(allegory)ಯಾಗಿದೆ. ಐದು ಅಂಕಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಡಂಭ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನ್ನತ್ಯದ ಈ ಕೃತಿಯು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು 'ಪ್ರಕರಣ' ಎಂಬೊಂದು

ಪ್ರಭೇದವನ್ನುಳಿದು ದಶರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದವನ್ನೆಲ್ಲ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಕರಣವನ್ನೂ ರಚಿಸಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದು ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹತ್ತು ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತನ್ನು ಒಬ್ಬನೇ ಬರೆದಿರುವವರಾರೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ರೂಪಕರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಸಾಧನೆಯು ಅಪೂರ್ವವಾದುದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಇತರ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. **'ಕುಶಲವ ಚಂಪೂ'** ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಐದು ಉಲ್ಲಾಸಗಳಿವೆ; ಮೊದಲನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ರಾಮಾಯಣ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲದೆ, ಯುದ್ಧಕಾಂಡದವರೆಗಿನ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ; ಎರಡನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸದಿಂದ ರಾಮ–ಸೀತೆಯರು ವನವಾಸದಿಂದ ಮರಳಿ ಬಂದುದು, ಸೀತೆಯು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ವಿಷಯ – ಇವುಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ; ಮೂರನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಕೌಸಲ್ಯೆ, ಸುಮಿತ್ರೆ ಮತ್ತ ಕೈಕೇಯಿಯರು ಯಜ್ಞವನ್ನು ನೋಡಲೆಂದು ಋಷ್ಯಶೃಂಗನ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆಂದು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವುದು, ವಿದೂಷಕನ ಅಪವಾದವನ್ನು ಕೇಳಿ ರಾಮನು ಋಷಿಪತ್ನಿಯರನ್ನು ಕಾಣುವ ಅವಳ ಆಸೆಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವ ನೆವದಿಂದ ಸೀತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಳಿಸುವ ಉತ್ತರಕಾಂಡದ ವಿಷಯದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ; ನಾಲ್ಕನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸವು ರಾಮನ ಅಶ್ವಮೇಧಯಾಗದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ; ಐದನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ, ಶತ್ರುಘ್ನನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದ ಲವನಿಗೆ ರಾಮನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಯುದ್ಧಮಾಡದಿರುವ ಸಲಹೆ ನೀಡುವುದು, ಆದರೂ ಯುದ್ಧ ನಡೆದು ಲವನು ಮೂರ್ಚೆ ಹೋದಾಗ ಅವನನ್ನು ಶತ್ರುಘ್ನನು ತನ್ನ ರಥದಲ್ಲಿ ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದು, ಸೀತೆಯ ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ಕುಶನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ತೆರಳಿ ರಾಮನ ಸೇನಾಪತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಹಾಗೂ ಶತ್ರುಘ್ನ ಮೂರ್ಚಿತನಾಗುವುದು, ಆನಂತರ ಬಂದ ಚಂದ್ರಕೇತು ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಪರಾಭವ ಮತ್ತು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಚರರು ರಾಮನ ಬಳಿ ಹೋಗುವ ವಿವರಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಆರನೆಯ ಉಲ್ಲಾಸವೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು: ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ರಾಮ ಮತ್ತು ಕುಶಲವರು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೂ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ತನ್ನ **'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ'**ದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಅನೇಕ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಇತ್ತಿದ್ದು, ಅವುಗಳು ಈಗ ಸಿಕ್ಕಿರುವ **'ಕುಶಲವಚಂಪೂ'**ವಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕದಿರುವುದು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಾಕೇತಪುರಿಯ ವರ್ಣನೆ, ವಸಂತಮಾಸದ ವರ್ಣನೆ, ಗಂಗಾನದಿಯ

ದಡದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಸೀತೆಯ ಒಡನಾಟ ಮತ್ತು ವಿಯೋಗಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ರಾಮನ ಭವ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಪರಿಯ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ – ಇಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಅಭಂಗಶ್ಲೇಷ, ಅರ್ಥಾಂತರನ್ಯಾಸ ಅಲಂಕಾರಗಳ ಸೌಂದರ್ಯ – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಉನ್ನತವಾದ ಕೌಶಲ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಮತ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಭವಭೂತಿಯ **'ಉತ್ತರರಾಮಚರಿತ'**ದ ಪ್ರಭಾವ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

'ಸುಧಾಝುರಿ'ಯು ಒಂದು ಗದ್ಯಕೃತಿ. ಇದು ಬಾಣನ **'ಕಾದಂಬರಿ'**ಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಮೂಡಿರುವುದು ಆರಂಭದ ಒಂದು ಪದ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ತರಂಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು; ದೇವಕಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಜನಿಸುವುದು, ಅವನ ಬಾಲಲೀಲೆ–ರಾಸಲೀಲೆಗಳು, ರಾಧಾ–ಕೃಷ್ಣರ ಪ್ರೇಮ ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಥೆಯನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿನ ವರ್ಣನೆಗಳು ಮತ್ತು ರಾಧಾ–ಕೃಷ್ಣರ ವಿರಹದ ಮಾನಸಿಕ ತೊಳಲಾಟಗಳ ಚಿತ್ರಣವು ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯು, ನಡುವಣ ಇಪ್ಪತ್ತು ಗರಿಗಳು ಇರದೆ, ಅಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆಯಂತೆ.

'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ'ದಲ್ಲಿ ಈತನದೇ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ: **'ಹನುಮತ್‌ಶತಕ'** ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಮತ್ತೊಂದು **'ಸೂರ್ಯಶತಕ'**. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ತನ್ನ ಪರಮಾರಾಧ್ಯ ದೈವವಾದ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ತೋತ್ರಮಾಲಿಕೆ. ವಿವಿಧ ಅಲಂಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಕವಿ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸೂರ್ಯಶತಕ' ಪ್ರಾಯಶಃ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟೂರಾದ ಅಕ್ಕಿರಾಂಪುರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರೆದಿರುವ **'ಕರಿಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಮಹಾತ್ಮೆ'** ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕರೂಪವಾದ ಸ್ಥಳಪುರಾಣ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿದೆ (ಇದರ ಮೂಲ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಮೈಸೂರಿನ ಓರಿಟಂಟಲ್ ರೀಸರ್ಚ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್‌ನಲ್ಲಿದೆಯಂತೆ), ಅದರ ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನಾನೂ ನೋಡಿದ್ದೆ. ಅದನ್ನು ಟಿ.ಕೆ. ವೇಣುಗೋಪಾಲದಾಸರು ಕನ್ನಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇದು 'ಭವಿಷ್ಯತ್ಪುರಾಣಾಂತರ್ಗತ'ವಾದುದೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ; ಈ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸೂತ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಶೌನಕಾದಿಗಳಿಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲವನ್ನು ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನೇ ಬರೆದಿರುವುದಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಐದು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ; ಈ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಈ ವಂಶದ ಬಹು ಹಿಂದಿನವರು

(ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು) ಹಂಪೆಯಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದ ವಿಷಯ, ಈ ಜಾಗಕ್ಕೆ 'ಗಜಾರಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣ, ಈ ವಂಶದವರನ್ನು ಮೌನಿಭಾರ್ಗವಗೋತ್ರದವರೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿನ ಲಕ್ಷ್ಮೀವೆಂಕಟರಮಣಸ್ವಾಮಿಯ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆ – ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಜಗನ್ನಾಥವಿಜಯಕಾವ್ಯಂ' ಒಂದು ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥ. ಇದು ಪಾಣಿನಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ರಚಿತವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲೋಸುಗ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯ; ಕೃಷ್ಣನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಕರಣಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಇದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಛಂದಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಸರ್ಗಗಳಿವೆ, ಒಟ್ಟು ೧೬೫೪ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. "ಮೊದಲಿನ ಹತ್ತು ಸರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ವಿಕಿರಣಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರೂಪಗಳನ್ನು, ಕೊನೆಯ ಹತ್ತು ಸರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಲಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ"ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾಲಗಳು ಮತ್ತು ಧಾತುರೂಪಗಳು (tenses and moods) ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. "ಭಟ್ಟಿಕಾವ್ಯದಂತೆ ವ್ಯಾಕರಣಾಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಕವಿಗೆ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ಅದ್ಭುತವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ದ್ಯೋತಕ ಈ ಕೃತಿ."

'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ'ವು ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನ ಮೇರುಕೃತಿ; ಒಂದು ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥ. ಕಾವ್ಯಮಾಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರವಾದ ವಿವೇಚನೆ ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ: (೧) ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣ, (೨) ಧ್ವನಿಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣ, (೩) ಅಸಂಲಕ್ಷ್ಯಕ್ರಮವ್ಯಂಗ್ಯನಿರೂಪಣ, (೪) ಗುಣೀಭೂತವ್ಯಂಗ್ಯನಿರೂಪಣ, (೫) ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರನಿರೂಪಣ ಮತ್ತು (೬) ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರನಿರೂಪಣ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಮುಖಾಂಶಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಬಾಲಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಬರುವ "ರಸೈಃ ಶೃಂಗಾರ ಕಾರುಣ್ಯ ಹಾಸ್ಯರೌದ್ರಭಯಾನಕೈಃ । ವೀರಾದಿಭಿಶ್ಚ ಸಂಯುಕ್ತಂ ಕಾವ್ಯಮೇತದಗಾಯತ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಸವೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ, ಕಥಾವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಲೀ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದೇ ಕಾವ್ಯದ ಸೊಬಗನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಅಂಶವೆಂದೂ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದುದು ಶಕ್ತಿ, ನಿಪುಣತೆ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸಗಳೆಂಬ ಹಿಂದಿನವರ ಅಭಿಮತವನ್ನು ಈತನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆಯಾದರೂ, 'ಅಭ್ಯಾಸ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಶೇಖರನ ಪ್ರಕಾರ ಶಕ್ತಿ

ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯರಚನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ, ಈ ಲೇಖಕನು ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಗತ್‌ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ

ಮೊದಲನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ; ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪ, ಅಲಂಕಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗಾಂಗಿಸಂಬಂಧ, ರಸಕ್ಕೆ ವೇದಮೂಲಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ವೃತ್ತಿ, ರೀತಿಗಳ ಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಶಬ್ದವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಲೇಖಕನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಿಂದಿನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಕೊರತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ "ಕವಿಕಲ್ಪತಾನುಪೂರ್ವೀವಿಶಿಷ್ಟಸರಸಶಬ್ದಾರ್ಥೋಯತ್ವಂ ಕಾವ್ಯತ್ವಂ" ಎಂಬ ತನ್ನದೇ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಗುಣ, ಅಲಂಕಾರ, ರೀತಿ, ವೃತ್ತಿ, ಶಯ್ಯೆ ಮತ್ತು ಪಾಕಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಅವುಗಳು ರಸದೊಡನೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೇ ಅಧ್ಯಾಯವು 'ಧ್ವನಿ'ಯ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನವರ ಧ್ವನಿವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಶುದ್ಧಧ್ವನಿಯ ಐವತ್ತೊಂದು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ, ಉಪಮಾಧ್ವನಿ, ವಸ್ತುಧ್ವನಿ, ಅಲಂಕಾರಧ್ವನಿ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಈ ಭಾಗವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯವು ರಸ, ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ, ವಿಭಾವ ಅನುಭಾವ ಸಾತ್ವಿಕಭಾವ ಮತ್ತು ವ್ಯಭಿಚಾರೀಭಾವಗಳೆಂಬ ರಸಪರಿಕರಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ರಸಸಂಖ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ; ಜೊತೆಗೆ ರಸಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದಿನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಶಾಂತವೂ ಒಂದು ರಸವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈತನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಶೃಂಗಾರರಸಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಕಾಮಾವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ನಾಯಕ–ನಾಯಿಕಾ ಪ್ರಭೇದಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಗುಣೀಭೂತವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಅದರ ಎಂಟು ಪ್ರಭೇದಗಳಾದ ಅನೂಢ, ಅಪರಾಂಗ, ವಾಚ್ಯಸಿದ್ಧ್ಯಂಗ, ಅವಿವಕ್ಷಿತವಾಚ್ಯ, ವ್ಯಂಗ್ಯಪ್ರಾಧಾನ್ಯ, ಸಂದಿಗ್ಧಪ್ರಾಧಾನ್ಯ, ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಚ್ಯಸಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವರಭೋಧ್ಯತ್ವಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದುದು; ಇದರಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರ ಶಬ್ದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮುತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಶಬ್ದಗತ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗತ ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರಾಲಂಕಾರದ ವಿವಿಧ ಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಛೇಕಾನುಪ್ರಾಸ, ವೃತ್ಯನುಪ್ರಾಸ, ಲಾಟಾನುಪ್ರಾಸ, ಯಮಕ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಾಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನೂರೈದು ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಣಸಹಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಅಲಂಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆರಂಭದಿಂದ ತನ್ನವರೆಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿ, ವಿಶದೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಈ ಗ್ರಂಥವು ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಅಥವಾ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನು ಗದ್ಯ, ಕಾವ್ಯ, ರೂಪಕರಚನೆ, ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಶತಕಗಳ ಮೂಲಕ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈತನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, "ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಹುಮುಖ ಪ್ರತಿಭೆಯುಳ್ಳ ಕವಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ. ಈತನು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯದ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಗಾರನಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೇ ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದು ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ .. .. ಹೀಗೆ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಉಭಯಭಾಷಾ ಕವಿಯಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಈತನ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಎಂಪಿಎಲ್ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, "Venkappaiah was a man of varied parts. It is no easy distinction for a man to be at once, a successful minister, a warrior of considerable enterprise, a man of great culture and an erudite scholar. Venkappaiah had this unique

combination of qualities, and, if for no other reason at least for this his works deserve our respectful attention. Indeed, his works may not represent the best in our literature, but they have the impress of quality and of dignified ease, and they are pleasant reading" ಎಂದು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಶ್ಲಾಘಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆ, ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯವಲಯದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ; ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆತನ ಬಗ್ಗೆ ಆಗಿರುವುದು ಏನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ೧೯೨೯ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ **'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ'**ಯ ಮೂರನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪುಟಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು, ಮತ್ತು ವಿಸೀ ಅವರು ೧೯೫೫ ರಲ್ಲಿ **'ಅಯೋಧ್ಯಾಕಾಂಡ'**ದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ೧೯೫೭ ರಲ್ಲಿ **'ಅಯೋಧ್ಯಾಕಾಂಡ'** ಮತ್ತು **'ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾಕಾಂಡ'**ಗಳ ಬಗೆಗೆ **'ದ ಹಿಂದೂ'** ಪತ್ರಿಕೆಗಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿರುವ ಕಿರು ರಿವ್ಯೂಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಬೇರಾವ ಮಾಹಿತಿಯೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆತನ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಆತನ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಯಾವ ಪಂಡಿತನೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಓದುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸದಿದ್ದುದು. ಜೊತೆಗೆ ಆತನ ಹೆಸರು ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದ್ದುದು ಆತನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಯನ್ನು ಮಂಕುಗೊಳಿಸಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು.

ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ **'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ'**ಯ ಮೂರನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನು ಹೈದರಾಲಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನನಾಗಿದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಆತನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿ, ಅವನು ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಾದ ಭಾಸ, ಬಾಣ, ಮಯೂರ, ದಂಡಿ ಮತ್ತು ಕಾಳಿದಾಸರನ್ನು ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದ ಹರೀಶ್ವರ ಮತ್ತು ರುದ್ರಭಟ್ಟರನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಅವನ ಮೂರು ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ, ಎರಡರ ಪರಿಚಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: ಅವರು ಹೇಳುವ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ **'ಹನುಮದ್ವಿಲಾಸ'**, **'ರಮಾಭ್ಯುದಯ'** ಮತ್ತು **'ರಾಮಾಯಣ'**. "ಹನುಮದ್ವಿಲಾಸವು ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಲಿಲ್ಲ; **'ರಮಾಭ್ಯುದಯ'** ಎಂಬ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯ "ಅವತಾರಾದಿ

ವಿಷಯಗಳು ಹೇಳಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಗಾತ್ರ–ವಿಸ್ತಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳದೆ, ಮೂರು ವೃತ್ತ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು 'ತೆಗೆದು ಬರೆ'ದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ ರಾಮಾಯಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು – ಅದು ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ೧೯೫ ಸಂಧಿಗಳನ್ನೂ ೯೮೬೫ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ – ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, ಕಾವ್ಯದ ಆರು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು 'ತೆಗೆದು ಬರೆದಿ'ದ್ದಾರೆ; ಅಲ್ಲದೆ "ಇವನ ಬಂಧವು ಪ್ರೌಢವಾಗಿದೆ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತವಲಯದಲ್ಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನ **'ಕರ್ಣಾಟ ರಾಮಾಯಣ'** ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮದರಾಸು ಸರ್ಕಾರದ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರರಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ **'ಶ್ರೀಮದ್ರಾಮಾಯಣಂ'** ಎಂದೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕವಿಯೇ ಆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ಹೆಸರು **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'** ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮದರಾಸು ಓರಿಯಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರರಿಯ ಓಲೆಗರಿಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರಿನ ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಕಾಗದದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'** ಎಂದೇ ಇದೆ; ಹಾಗೂ ಆ ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸೂಚಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿದೆ. 'ಕವಿಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಪದ್ಯಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ೯೮೬೫ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ; ಆದರೆ ಮೈಸೂರಿನ ಕಾಗದದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, "ಬಾಲಕಾಂಡ ೧ ಕ್ಕಂ ಸಂಧಿ ೨೪ ಕ್ಕಂ ಪದನು ೧೪೨೮, ಅಯೋಧ್ಯಾಕಾಂಡ ೧ ಕ್ಕಂ ಸಂಧಿ ೩೬ ಕ್ಕಂ ಪದನು ೧೬೬೪, ಅರಣ್ಯಕಾಂಡ ೧ ಕ್ಕಂ ಸಂಧಿ ೨೨ ಕ್ಕಂ ಪದನು ೧೦೨೦ ಕ್ಕಂ (ಆದರೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು – ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಸಂಧಿಯ ೩೦ ನೇ ಪದ್ಯದವರೆಗಿನ – ೪೪೭ ಪದ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ; ಉಳಿದ ೫೭೩ ಪದ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲ) ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾಕಾಂಡ ೧ ಕ್ಕಂ ಸಂಧಿ ೨೦ ಕ್ಕಂ ಪದನು ೯೭೦ ಕ್ಕಂ ಸುಂದರಕಾಂಡ ೧ ಕ್ಕಂ ಸಂಧಿ ೨೨ ಕ್ಕಂ ಪದನು ೧೦೭೦, ಯುದ್ಧಕಾಂಡ ಸಂಧಿ ೭೧ ಕ್ಕಂ ಪದನು ೩೬೧೩, ಸಂಧಿ ೧೯೫ ಕ್ಕಂ ಪದನು ೯೭೬೫ ಕ್ಕಂ ಮಂಗಳಮಹಾಶ್ರೀ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಒಟ್ಟು ಪದ್ಯಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ೯೮೬೫ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದು ೮ ನ್ನು ೭ ಎಂದು ತಿದ್ದಿದೆ, ೯೭೬೫ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆ; ಆದರೆ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ತಿದ್ದಿದ ಅಂಕಿಯನ್ನು ೮ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ನೋಡಿದ್ದು ಇದೇ ಕಾಗದದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಮದರಾಸಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೈಸೂರಿನ ಕಾಗದದ ಪ್ರತಿಯು

ಮದರಾಸಿನ ಓಲೆಪ್ರತಿಯ ಪ್ರತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರಣ್ಯಕಾಂಡದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಸಂಧಿಯ ಮೂವತ್ತನೇ ಪದ್ಯದ ಬಳಿಕ – ಆ ಸಂಧಿಯ ಉಳಿದ ಪದ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಮುಂದಿನ ಹನ್ನೊಂದು ಸಂಧಿಗಳ ೫೭೩ ಪದ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ. (ಅಂದರೆ, ಅರಣ್ಯಕಾಂಡದ ಅರ್ಧಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲ) ಅವರು ಮೈಸೂರು ಪ್ರತಿಯನ್ನು ತರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದಾಗ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಭಾಗ ಇರದೆ, ಕಥಾಪೂರಣಕ್ಕೆ **'ತೊರವೆ ರಾಮಾಯಣ'**ದ ಆ ಭಾಗಗಳ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

(ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಲೇಖನದ ಒಡಲಲ್ಲಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ವಿವಿಧ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬರೆದುದು; ಆ ಎಲ್ಲ ಲೇಖಕರಿಗೂ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು).

ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ

ಇದು ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪಂಕ್ತಿಗೆ ಸೇರದಿದ್ದರೂ ಹಲವಾರು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ವಿಸೀ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, "ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೆಲೆಕಟ್ಟುವಾಗ ಈ ಕಾವ್ಯ ಅಂಥ ಮಹಾಕೃತಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವ ರಾಮಾಯಣ ಕೃತಿಗಳ ವಿರಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ." ಅಲ್ಲದೆ ಗಾತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಒಟ್ಟು ೯೦೬೫ ಪದ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸೂಚನಾ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದರೆ ಇದರ ಗಾತ್ರವು ಸುಮಾರು ಅರುವತ್ತು ಸಾವಿರ ಪಂಕ್ತಿಗಳ ವಿಸ್ತಾರವುಳ್ಳದ್ದು. ರತ್ನಾಕರ ವರ್ಣಿಯ **'ಭರತೇಶ ವೈಭವ'**ವು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಪದ್ಯದ ಗಾತ್ರ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳು. ಚಾಟು ವಿಠಲನಾಥನದೆಂದು ಹೇಳುವ **'ಕನ್ನಡ ಭಾಗವತ'**ವು ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ಸಾವಿರ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಐದು ಮಂದಿ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ; ಇದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕವಿಗಳ ಪಾತ್ರವಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆಯೆಂದು ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿಯವರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಇದು ಅನುವಾದ ಕೃತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ವಂತದ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'**ದಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾದ ಕಾವ್ಯ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ. ಗಾತ್ರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಕವಿ ವಹಿಸಿರಬಹುದಾದ ಶ್ರಮ, ವ್ಯಯಿಸಿರಬಹುದಾದ ಕಾಲ, ಮತ್ತು ರಚನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಶ್ರಮ – ಇವುಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ

ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದರೂ **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'**ದ ಗಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಸಾಟಿಯಾಗಲಾರದು.

ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ಕಥಾಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ (ಎಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣ ಕರ್ತೃಗಳೂ ಅವನಿಗೆ ಋಣಿಗಳು ತಾನೇ!), ಆದರೆ ಅವನದು ಅನುವಾದವಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿರೂಪಣೆ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ, ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವುದು, ವಿವಿಧೆಡೆಗಳಿಂದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಥಾಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿರುವುದು ಈ ಕವಿಯ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ – ತನ್ನ ವಿಷಯವೇ ಬರುವುದರಿಂದ ಬಾಲಕಾಂಡದ ಹಲವು ಭಾಗ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಕಾಂಡವು – ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕೃತವಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಪಂಡಿತರೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಈ ಕೃತಿರಚನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ರಾಮಾಯಣ', 'ಪದ್ಮಪುರಾಣ'ಗಳಂತಹ ಕೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಕವಿಗೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ವಿಸೀ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಬಾಲಕಾಂಡದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀರಾಮನ ಕತೆಯನ್ನು ಶಿವನು ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಮೊದಲು ನಿರೂಪಿಸಿದನೆಂದೂ, ಅದನ್ನೇ ಆನಂತರ ಸೂತನು ಶೌನಕಾದಿ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಹೇಳಿದನೆಂದೂ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾವತಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆ–ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ತಮಗಾಗಿರುವ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬೇಕೆಂದು ಸೂತ ಮುನಿಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಯರು ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಶಿವನು ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಹೇಳಿದ ರಾಮಕಥೆಯನ್ನು ತಾವು ನಿರೂಪಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಕಥನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ರಚನೆಗಳೆಲ್ಲ ಕವಿಗೆ ನೇರ ಪರಿಚಯವಿದ್ದಿರಬೇಕು; ಅಲ್ಲದೆ ಈತನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಚಯದ ಜೊತೆಗೆ; ತನ್ನನ್ನು 'ಷಡ್ದರ್ಶಿನೀವಲ್ಲಭ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೂ, ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ 'ಸಾಂಖ್ಯ'ದ ವಿವರಣೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಧಿಯನ್ನೇ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ ದರ್ಶನಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆ; ಮತ್ತು ಈತನದೇ 'ಜಗನ್ನಾಥವಿಜಯ ಕಾವ್ಯ' ಹಾಗೂ 'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ'ಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ವ್ಯಾಕರಣ ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಆತನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ – ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರಿಂದ ಅವನ ಓದು ತುಂಬ ಹರಹಾದುದೆಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'**ವು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಈತನದು ಮಿತವಾದ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಕೃತಿರಚನಾಶಕ್ತಿ ಆಳವಾದುದು. ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ

ರೀತಿಯು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇವನು ಮಹಾಪಂಡಿತನಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಪಿಸೀ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, "ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನಿಗೆ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ದಾರಿಗಳೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ತಂತ್ರವೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿಘಂಟು, ವ್ಯಾಕರಣಗಳ ವಿದ್ವದಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸಮಾಸಗಳನ್ನೂ ಶಬ್ದರೂಪಗಳನ್ನೂ ಆತನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಅವನ ಶ್ಲೇಷೆಗಳೂ ಶಬ್ದಗಳ ನಾನಾರ್ಥಗಳೂ ಇವು ಆಧಾರ." ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ವಾಲ್ಮೀಕಿಗೆ ಋಣಿಗಳೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನರಹರಿಯು ತನ್ನನ್ನು **'ಕುಮಾರ ವಾಲ್ಮೀಕಿ'** ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ತನ್ನನ್ನು **'ಬಾಲವಾಲ್ಮೀಕಿ'** ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ "ಅರಸಗಳಿಗಿದು ವೀರ ದ್ವಿಜರಿಗೆ ಪರಮವೇದದ ಸಾರ .. .." ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕವಿಯೂ ತನ್ನ "ಈ ಕಾವ್ಯವು ಯೋಗಿಗಳ ಆಭರಣ, ವಿರಾಗಿಗಳ ಒಡವೆ, ಅದೃಷ್ಟದ ನೆಲೆವನೆ, ವೇದಾಂತದ ಆಲಯ, ಸಾಂಖ್ಯತಂತ್ರಗಳ ತವರುಮನೆ, ಅತುಲ ಭಕ್ತಿಯ ಮಂದಿರ, ಭಾಗವತರ ಮನೆ, ಕ್ರಿಯಾಮಂತ್ರಗಳ ನೆಲೆ, ಭೋಗಿಗಳ ಸಂತಸ, ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸನ್ಮಾನ, ರಾಜ್ಯಾಧಿಪತಿಗಳಿಗೆ ಆಧಿಪತ್ಯದ ಏಳಿಗೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಇವನ ವಿಶೇಷ ಒಲವಿರುವುದು ಸಾಂಖ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ; ಆ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯವು ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಶ್ರೀರಾಮನೇ ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಧಿಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇವನು ಶ್ರೀರಾಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಉಪಾಸಿಸುವವನು. ಸೀತೆಯು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಕ್ಕೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ, ರಕ್ಷಣಾಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೂ, ಲಯಕಾರ್ಯಕ್ಕೆಂದು ಹರನನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸುವವನು. ಅವರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರೂ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆಂದು ಅವರನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀರಾಮನು ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪದವಿಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹರಿಹರಬ್ರಹ್ಮರು ಬದಲಾದರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯಗಳು. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಈ ಕಾವ್ಯವು ರಚಿತನಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರವು ರಾಮನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಕಾವ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಇದನ್ನು ಅರಿತಿವೆ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮಂಡಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮನಾಮದ ಮಹಿಮೆಯ ಅಗಾಧತೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ; ಸಾಕ್ಷಾತ್ ರಾಮನೇ ರಾಮಮಂತ್ರದ

ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗುಹ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಹನುಮಂತ, ಸುಗ್ರೀವ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಭಕ್ತಿ ಇದ್ದೆಡೆ ಆವೇಶ, ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕತೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕವಿಯ ಶ್ರೀರಾಮನ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲವಿದ್ದಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸಬಹುದು, ಅಥವಾ ಈ ಗೊಂದಲ ರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ಪಾತ್ರಗಳು ಹೊಂದಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ!

ಇಂಥ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಹುತೇಕ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಕೃಷ್ಣ ರಾಮರ ದೈವತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದ ನಡೆಯುವುದೆಲ್ಲವೂ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಪೂರ್ವನಿಯೋಜಿತವಾಗಿಯೇ. ಇದು ಈ ಕವಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನದೂ ಇದೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ತೊರವೆ ನರಹರಿಯದೂ ಇದೇ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಪಾತ್ರದ ದೇವತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ಆಗುವ ತೊಳಲಾಟ 'ಮಾನವನಾಗಿ ನಟಿಸುವ' ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಆದುದೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಸೀ ಹೇಳುವಂತೆ "ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದಾಗ ರಾಮನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಭಾವದ ಭರವೂ ಉಕ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಅವಾಸ್ತವವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವನಿಗಾಗಲಿ, ಓದುಗನಿಗಾಗಲಿ, ಆಗ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯತೆಯೆಲ್ಲ ಮಾನವತೆಯ ಹೃದಯವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ" ಎಂಬ ಮಾತು ಸತ್ಯ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ತೊಳಲಾಟವಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಆಡಿಸುವವನೇ ಹೊರತು, ಆಡುವವನಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅವನೇನೂ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆದರೆ ತೊರವೆ ನರಹರಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮನೇ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರ, ಆಡಿಸುವವನು ಅವನೇ, ಜೊತೆಗೆ ಆಡಬೇಕಾದವನೂ ಅವನೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಅನುಕೂಲ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಈ ಇಬ್ಬರು ಕವಿಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಮನೋಭಾವ ಒಂದೇ – ರಾಮ–ಕೃಷ್ಣರು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ದೇವರು; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದೆಲ್ಲವೂ 'ಅವನ' ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ, ಅವನೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಡೆಸುವವನು ಎಂಬುದು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ರಾಮನು ತೊಳಲಾಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ನೋಡುವವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವಂಥದೇ ಹೊರತು ಅವನ ಅನುಭವವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅನುಭವ ಎಲ್ಲಿ ಬಂತು? ಅನುಭವ ಎಂದರೆ ವಿವಿಧ ಭಾವಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ತಾನೇ? ಅವನು ನಿರ್ಭಾವಿ. ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತನಾಗಿರುವುದು ಅವನೇ, ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿನ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವನೇ ಕಾರಣನಾದರೂ ಆ ಅನುಭವಗಳು ಅವನಿಗಿಲ್ಲ; ಬತ್ತಿಯ ತುದಿಯ ಬೆಳಕಿಗೆ ಎಣ್ಣೆಯ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕವಾಗದು. ಅವನು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಇದ್ದೂ ಇರದವನು. ಶ್ರೀರಾಮನು ವಿರಹದಂತಹ ಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳು, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸುಗ್ರೀವ, ವಿಭೀಷಣ ಮುಂತಾದವರು ಅವನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸುವುದು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವೇ.

ರಾಮನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ರಾವಣನ ಕಡೆಯವರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ; ಅದು ಹೇಗೆ ರಾಮನ ವಿಚಾರ ಇಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯಿತೋ ಹೇಳಲಾಗದಾದರೂ, ಮಂಡೋದರಿಗೆ, ಮಾಲ್ಯವಂತನಿಗೆ, ಅತಿಕಾಯ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಈ ಅರಿವಿದೆ; ರಾವಣನಿಂದ ಧಿಕ್ಕೃತನಾದ ವಿಭೀಷಣನು ರಾಮನನ್ನು ಮೊರೆಹೊಗುವುದು ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ; ರಾವಣನ ಮಗನಾದ ಅತಿಕಾಯನಂತೂ ರಾಮನ ಪರಮ ಭಕ್ತ, ಇದನ್ನು ತಂದೆಯ ಮುಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೂ, ಅವನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಇತರರೊಡನೆ ರಾಮನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನಿಂದ ಹತನಾಗಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹಂಬಲಿಸಿದರೂ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ ('ತೊರವೆ ರಾಮಾಯಣ'ದಲ್ಲಿ ಪರಮ ವೈಷ್ಣವನಾದ ಅತಿಕಾಯನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವಾಗ ಊರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಡಂಗುರ ಹೊಡೆಸಿ "ಭವಾಬ್ಧಿಪೋತನ ಬಹಳ ಪದವಿಯ ಬಯಸುವೊಡೆ" ತನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಬನ್ನಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ). ರಾವಣನೂ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಹೊರತಲ್ಲ, ತೊರವೆಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ರಾಮದ್ವೇಷ ಗುಪ್ತಭಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವಂತೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, 'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'ದಲ್ಲಿ ರಾವಣನಿಗೆ ಶ್ರೀರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರಿವಿದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಆ ಕುರಿತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಂದುಕೊಂಡರೂ, ಎಲ್ಲರೂ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತು ತಾನು ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಉಳಿದು ಶಕ್ತಿಸಂಚಯನಕ್ಕಾಗಿ ಪಾತಾಳಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ, ರಾಮನ ಕಡೆಯ ಸೈನಿಕರು ಬಂದು ಮಂಡೋದರಿಯನ್ನು ಎಳೆದಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ರಾಮನ ಜೊತೆ ಸಂಧಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಳು ನೀಡುವ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ರಾವಣನಾಡುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "ಮಂಡೋದರಿಯೇ, ನೀನು ಹೇಳಿದುದು ಯಾವುದೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವೂ ನಿಜವೇ. ರಾಮನು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆ ಮನುಷ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಳೆದು ಬಂದಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾನು ಮುನಿಗಳಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದಿರುವೆ. ಅವನು ಜಗದಂತರ್ಯಾಮಿಯೇ ಸರಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, **ಅವನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಿ ಹೋರಾಡಿದರೆ ಬೇಗನೇ ನನ್ನ ಅಸುರತನ ಹೋಗಿ ಅಗಣಿತ ಸುಖವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬ** ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ನಾನು ಸಂಧಿಗೆ ಒಪ್ಪದೆ ಇಷ್ಟು ದಿನ ಹೋರಾಡಿದೆ. **ದ್ವೇಷಭಕ್ತಿ**ಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ

ನನ್ನ ತನುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಬಿಡಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾದ ವಿಷಯ. ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೈದುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ರಘುವರನೊಡನೆ ಕಾದುತ್ತೇನೆ; ಗೆದ್ದರೆ ಇಡೀ ಭೂಮಿಯು ನನ್ನದಾಗುವುದು, ಸತ್ತರೆ ತತ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭೇದಮೋದಗಳಿಲ್ಲದ ಶಾಶ್ವತ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇನೆ. ಇಂದಿನ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೋಡಗಸೇನೆಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮಗೊಳಿಸಿ, ನರರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಕೊಂದು ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇನೆ, ನೋಡುತ್ತಿರು. ಚಿಂತಿಸಬೇಡ." ಹೀಗೆ 'ಖಳ'ನಾಯಕನಿಗೂ ನಾಯಕನ ದೈವಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವುದು ಪ್ರಾಯಶಃ ವಿಜಯನಗರ ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆದಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಕೃಷ್ಣದೌತ್ಯದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನನು ತನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು – "ಇಳಿದನವನಿಗೆ ಧಾರುಣಿಯ ಹೊರೆಗಳೆಯಲೋಸುಗವಿಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಳಗೊಳಗೆ ವೈರವ ಬಿತ್ತಿ ಬರಿಕೈವನು ಮಹಾಬಲವ .. .. ಮಣಿದು ಬದುಕುವನಲ್ಲ ಹಗೆಯಲಿ ಸೆಣಸಿ ಬಿಡುವವನಲ್ಲ ದಿಟ ಧಾರುಣಿಯ ಸಿರಿಗಳುಪುವನಲ್ಲಳುಕಿಲ್ಲ ಕಾಯದಲಿ ರಣಮಹೋತ್ಸವವೆನ್ನ ಮತ ಕೈದಣಿಯೆ ಹೊಯ್ದಾಡುವೆನು ಕೃಷ್ಣನ ಕೆಣಕಿದಲ್ಲದೆ ವಹಿಲದಲಿ ಕೈವಲ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನು – ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ನಾವು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಕತೆ ನೆಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ: ನಾರದನೋ ಮತ್ತಾರೋ ಋಷಿ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಕಾಣಲು ವೈಕುಂಠಕ್ಕೆ ಬರಲು, ಜಯವಿಜಯರೆಂಬ ದ್ವಾರಪಾಲಕರು ಅವರನ್ನು ತಡೆದಾಗ ವಿಷ್ಣು ಅವರಿಗೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾನಂತೆ; ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಎರಡು ಆಯ್ಕೆಗಳು – ಏಳುಜನ್ಮ ತನ್ನ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಅಥವಾ ಮೂರು ಜನ್ಮಗಳು ತನ್ನ ಶತ್ರುವಾಗಿ ಬದುಕಿ – ಮರಳಿ ವೈಕುಂಠಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ವಿಷ್ಣುಸಾನ್ನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಗ ಬರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವಿಷ್ಣುದ್ವೇಷವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಪರವಾಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಮೂರು ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ: ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷ–ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪು, ರಾವಣ–ಕುಂಭಕರ್ಣ ಮತ್ತು ದುರ್ಯೋಧನ ದುಶ್ಯಾಸನರೇ ಅವರು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ದುರ್ಯೋಧನ ಹೇಳುವ **"ಕೃಷ್ಣನ ಕೆಣಕಿದಲ್ಲದೆ ವಹಿಲದಲಿ ಕೈವಲ್ಯವಿಲ್ಲ"** ಎಂಬ ಮಾತು, ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ರಾವಣನು ಹೇಳುವ **'ದ್ವೇಷಭಕ್ತಿ'** ಮತ್ತು **"ಆ ಮಹಾಮಹಿಮನೊಡನೆ ಪಗೆಗೊಂಡಡಸುರತನು ಪೋಗಿ ತತ್ಸಾರೂಪ್ಯಮಗಣಿತಸುಖಂಗಳೊದಗುವುದೆನುತ ಚಿತ್ತದೊಳ್ಬಗೆದು ಸಂಧಿಯನುಳಿದು ಕಾದಲೆಳಸಿದೆ"** ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಈ ಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಏನೇ ಆಗಲಿ, ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ನಂಬಿಕೆ, ಜೀವನದರ್ಶನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ನೇರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗದೆ,

ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭಕ್ತಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗದಿರುವುದು ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಕಥಾಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ವಾಲ್ಮೀಕಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನನ್ನು ಅನುವಾದಿಸದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಚನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹಲವಾರು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಸರಸ್ವತಿಯೇ ಮಂಥರೆಯ ನಾಲಗೆಯಲ್ಲೆ ನೆಲಸಿ ಅವಳಿಗೆ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿ ಕೈಕೇಯಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ರಾಮವಿರುದ್ಧವಾಗಿಸುವುದು, ಋಷಿಗಳು ಬೇಡನಿಗೆ 'ಮರ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟು ಅವನು ಅದನ್ನು ಬೇಗ ಬೇಗ ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ 'ರಾಮ' ರಾಮ' ಎಂದಾಗಿ ಅವನ ಈ ರಾಮಜಪದಿಂದ ವಾಲ್ಮೀಕಿತನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು (ಈ ಕತೆಯೂ ನಾನು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದುದು), ಅನಸೂಯೆಯು ಸೀತೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರತಿವ್ರತೆಯೊಬ್ಬಳ ಕತೆ, ರಾಮನನ್ನು ಪತಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲಿಸಿ ರಾಮನ ಏಕಪತ್ನೀವ್ರತದ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂಟಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವ (ಅವಳು ಶಿವನೊಡನೆ ಮದುವೆಯಾಗ ಬಯಸಿ ವಿಫಲಗೊಳ್ಳುವಳೆಂಬ ಕತೆಯೂ ಇದೆ) ಕನ್ಯಾಕುಮಾರಿಯ ಕತೆ, ಮೈರಾವಣನ ಕತೆ, ರಾವಣನು ಮಾಡಿದ ಪಾತಾಳಯಜ್ಞ, ಹನುಮಂತನು ಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ತರುವುದನ್ನು ತಡೆಯಲು ರಾವಣನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕಾಲನೇಮಿಯ ಕತೆ, ಧನುಷ್ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಶಿವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾರುವುದು – ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ತನ್ನ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಲವಾರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಮಂತ್ರದ ಮಹಿಮೆ, ನಾಮಸಂಕೀರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನ ಮುಂತಾದ ಬೋಧನೆಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಬಗೆಗಿನ ಜನಜನಿತ ಕತೆಗಳು, ವಿವಿಧ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ರಾಮಾಯಣಕೃತಿಗಳು ಕವಿಯ ನೆರವಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಂತದ್ದು.

ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಪಂಡಿತ ಕವಿ, ಹೀಗಾಗಿ ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯದ 'ಬಂಧವು ಪ್ರೌಢ'ವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆತನು ಗಾತ್ರವ್ಯಾಮೋಹಿಯೂ ಹೌದು; ಹಲವಾರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ, ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ದೀರ್ಘವಾಗಿವೆ. ಯುದ್ಧಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ೩೬೦೦ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕ್ಲೀಷೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ರಾವಣನ ಕಡೆಯ ಯಾವುದೇ ಮುಖ್ಯ ವೀರ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಆಗುವ ಅಪಶಕುನಗಳು, ಯುದ್ಧದ ರೀತಿ, ವೀರನ ವರ್ಣನೆ

– ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಿರೂಪಣೆಯ ಧಾಟಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತವೆ; ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬಲ್ಲ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ; ಹೀಗಾಗಿ ಅವು 'ಅತಿ' ಎನ್ನಿಸುವುದು ಸಹಜ. ರಾಮನು ಸೀತೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಚಿತ್ರಕೂಟದ ವರ್ಣನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಧಿಯೇ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ, ಮಳೆ ಬಾರದಾದಾಗ ರೋಮಪಾದನ ಅಂಗರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಋಷ್ಯಶೃಂಗನನ್ನು ಕರೆತರಲು ಊರಿನ ಗಣಿಕಾಜನರು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ದೀರ್ಘ ಅನ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ಲೇಷೆ ಕವಿಸಮಯಗಳು ವಿಪುಲವಾಗಿವೆ; ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಇವು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಬಂದಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಶಬ್ದಕೋಶ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದುದು, ಆತನು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಳವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೊಂದಿದ್ದವನು; ಜೊತೆಗೆ ಆತನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತಿತರ ಧಾರ್ಮಿಕಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಚಯ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು, ಅಲ್ಲದೆ ಆತನು ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳ ಆಳವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದ್ದವನು, ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಾಕರಣ, ಅಲಂಕಾರ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಳವಾದ ಜ್ಞಾನ ಹೊಂದಿದ್ದವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಲ್ಲ, ಹೊಸ ಸಮಾಸಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ, ಶ್ಲೇಷೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯಬಲ್ಲ, ಕವಿಸಮಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಲ್ಲ, ಕತೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ತಂದು ರಾಮನ ಕತೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಸೇರಿಸಬಲ್ಲ. ಮುಲ್ಲೋಕ, ಮುಜ್ಜಗ, ಮೂಲೋಕ, ಪಂಕ್ತಿರಥ–ದಶರಥ, ಪಂಕ್ತಿಕಂಧರ–ದಶಕಂಠ–ದಶಗಳ–ದಶಶಿರ–ದಶಾನನ, ಶಿವೆ–ನಗಜೆ–ನಗತನಯೆ–ಹಿಮಗಿರಿತನಯೆ–ಭವಾನೀ–ನಗರಾಜತನೂಜೆ ಮುಂತಾದ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ದ್ವೇಷಭಕ್ತಿ, ಶಿಶ್ನೋದರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ.

ಕವಿಯು ಭಾವುಕ; ಅವನ ಹನುಮ ಮತ್ತು ರಾಮನ ಬಗೆಗಿನ ಭಕ್ತಿಯು ಆಳವಾದುದು. ರಾಮನಾಮಸ್ಮರಣೆ, ಮಂತ್ರಮಹಿಮೆ, ವ್ರತಾನುಷ್ಠಾನಗಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಕತೆ, ಪೂಜಾವಿಧಾನ, ಸಂಕೀರ್ತನರೀತಿ – ಇಂಥವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವಕಾಶವಿದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವಾಗಿಯೇ ಆತನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಾದ 'ಪಾತ್ರವ್ರತ್ಯದ ಹಿರಿಮೆ', 'ಗೋಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಿತ', ಯಜ್ಞ–ಯಾಗಾದಿಗಳು, ವರ್ಣಪದ್ಧತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಗಾಢವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಧೋರಣೆಯು ಸರಿಕಾಣಲಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅಂಥವುಗಳನ್ನು ನಗಣ್ಯವಾಗಿಸಬಲ್ಲ ಕಲ್ಪಕತೆಯಾಗಲೀ, ವರ್ಣನಾಕೌಶಲವಾಗಲಿ ಈ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಈ ಕವಿಯ ತಾಳ್ಮೆ, ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆ, ವೈದುಷ್ಯ, ಉತ್ಸಾಹ, ಮತ್ತು ಪರಿಶ್ರಮಗಳು ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹವಾದವೇ ಸರಿ. ತನ್ನ ದಕ್ಷತೆ–ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆಡಳಿತ–ಮುತ್ಸದ್ದಿತನ ಇವುಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ, ತನ್ನ ಅಪಾರ ಬರವಣಿಗೆಯಿಂದಲೂ, ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವೈಖರಿಯಿಂದಾಗಿಯೂ ಈತನನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ **'ಕಣಜ' – ಅಂತರಜಾಲ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶವು** ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತದೆ:

"ಸಂಸ್ಕೃತಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿಹಲವುಕೃತಿಗಳನ್ನುರಚಿಸಿಖ್ಯಾತನಾಗಿರುವ,ಮೈಸೂರಿನ ಹೈದರಲಿ ಖಾನನಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದುಬರುವ ಈ ಕವಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಅಲಕ್ಷ್ಯಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರುಣೋದಯಪೂರ್ವಕಾಲದ ವಿದ್ವತ್ಕವಿಯಾಗಿ ಈತನ ಕವಿಕಾವ್ಯಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಸ್ತೃತವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಯೋಜನೆಯಾಗಿ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ್ದು.

ಈತ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ', 'ಸುಧಾಲಹರಿ' ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು, ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದವರು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಪಾದನೆ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಶೋಚನೀಯ ಸಂಗತಿ.

ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯ ರಾಮಾಯಣ ೧೯೫ ಸಂಧಿಯ ಸು. ೧೧,೦೦೦ ವಾರ್ಧಕಷಟ್ಪದಿಗಳಬಹುದೊಡ್ಡಕಾವ್ಯವಾಗಿದ್ದು,ಭಾಗಶಃಮಾತ್ರಇದುಪ್ರಕಟವಾದ ಹಾಗೆ ತೋರುವುದು. 'ರಮಾಭ್ಯುದಯ' ಒಂದು ಚಂಪೂಕಾವ್ಯವಾಗಿದ್ದು, 'ಹನುಮದ್ವಿಲಾಸ' ಇನ್ನೊಂದು ಷಟ್ಪದೀನಿಬದ್ಧರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು ಇವು ಇನ್ನೂ ಬೆಳಕುಕಂಡಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕವಿಯ ಜೀವಿತಕಾಲ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಕ್ಷೋಭೆಯ ಕಾಲ. ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದು, ನೇರವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲಿ ಉನ್ನತಪದವಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಇಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದನೆನ್ನುವುದು ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ, ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ವಿಷಯ. ಈತನ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಹೈದರ್ ಅಲಿಯ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಗಳಿರುವಂತಿವೆ. ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ವಿಶದಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿಗೆ ಚತುರ್ವಿಧಕವಿತಾವಿಶಾರದ, ಗಾಂಧರ್ವಕಳಾವಿದ, ಷಡ್ದರ್ಶನೀವಲ್ಲಭ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಿರುದುಗಳಿದ್ದು, ತನ್ನ

ಕಾಲದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತಿಯಾಗಿ ಈತನ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಬೆಳೆದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ಈ ಕವಿಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕೃತಿಗಳ ವಿಚಾರ, ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಒಂದು ವಿಶೇಷ ನಿಬಂಧದ ರಚನೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ್ದು, ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ್ದು. ಈತನ ರಾಮಾಯಣದ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಇದೇ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಬಹುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೈದರ್ ಅಲಿ ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಹೇಗಿದ್ದುವು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಉರ್ದು ಪಾರಸಿ ಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಪರಿಣಾಮಗಳೇನು ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ."

ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ, **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'** ಕಾವ್ಯವು ಇದುವರೆಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಓಲೆಯ ಪ್ರತಿಯು ಮದರಾಸಿನ ಸರ್ಕಾರಿ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ೧೯೫೨ ರಿಂದ ೧೯೫೭ ರ ನಡುವಣ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಆರು ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಕಾಂಡಗಳು – ಸುಂದರಕಾಂಡ, ಬಾಲಕಾಂಡ, ಅಯೋಧ್ಯಾಕಾಂಡ, ಅರಣ್ಯಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಸುಂದರಕಾಂಡ – ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಆರನೆಯದಾದ ಯುದ್ಧಕಾಂಡವನ್ನು ಆ ಸಂಸ್ಥೆ ಪ್ರಕಟಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಕಾರಣ, ರಾಜ್ಯಪುನರ್ವಿಂಗಡಣೆಯಾಗಿ, ಕನ್ನಡ ತೆಲುಗು ಮುಂತಾದ 'ಅನ್ಯ' ಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ಮದರಾಸು ಸರ್ಕಾರ ಕೈಬಿಟ್ಟುದಲ್ಲದೆ, ಆ ಭಾಷೆಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಆಯಾ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಳಿಸಿದುದು. ಆರನೆಯದಾದ ಯುದ್ಧಕಾಂಡವು ಪ್ರಕಟವೇ ಆಗಿರದಿದ್ದ ವಿಷಯ ನನಗೆ ತಿಳಿಯಿತು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕಾಗದದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿರುವುದು ತಿಳಿದಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಆಲೋಚಿಸಿದೆ. ಈಗದು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ **'ಶ್ರೀರಾಮಕಥಾಮೃತ'**ದ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೀಗ ಅವಕಾಶವುಂಟಾಗಿದೆ.

●

ದೇವಚಂದ್ರನ 'ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರ'

ದೇವಚಂದ್ರನ 'ರಾಜಾವಲೀ ಕಥಾಸಾರ' ಅಥವಾ 'ರಾಜಾವಲೀ ಕಥೆ' ಎಂಬ ಗದ್ಯಕೃತಿಯು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮುಪ್ಪುರಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳು ಎಂತಾದರೂ ಇರಲಿ, ರಚನೆಯು ಮಾತ್ರ ಅದ್ಭುತರಮ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೃತಿಕಾರನ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ: ಅವನ ಕಾಲ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೭೭೦ ರಿಂದ ೧೮೪೧ ಎಂದು ಆಂತರಿಕ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ತನ್ನ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ: ಇವನ ಊರು ಚಾಮರಾಜನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಲೆಯೂರು; ಅದಕ್ಕೆ ಕನಕಗಿರಿ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಇತ್ತು. "ವಾದಿಗಳೆಂಬ ಆನೆಗಳಿಗೆ ಸಿಂಹರೂಪವಾಗಿದ್ದ ವಾದಿರಾಜರ ನಂತರ ಶ್ರೀ ಗುಣಭದ್ರ ಯತಿಗಳ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಶ್ರೀವತ್ಸಗೋತ್ರದ ಗೋಪಾಚಾರ್ಯನ ಮಗ ಹಸ್ತಿಮಲ್ಲಿಷೇಣನ ಮಗ ಪಾರ್ಶ್ವಪಂಡಿತ ಚಂದ್ರಪಾರ್ಯನ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಚಂದ್ರನಾಥ; ಆತನು ಕನಕಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ; ಅವನ ವಂಶಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಸ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮವಿಪ್ರನ ಮಕ್ಕಳು ನಾಲ್ವರು; ಅವರಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯವನು ಶಾನುಭೋಗ ಬೊಮ್ಮರಸ; ಆತನ ಮಗ ವಿಜಯಪ್ಪಸೂನು; ಬೊಮ್ಮರಸೋಪಾಧ್ಯಾಯನ ವಂಶದ ವಿಜಯಾಪತ್ಯನು

ದೇವಯ್ಯನ ತಮ್ಮ; ಅವನಿಗೆ ನಾಲ್ವರು ಮಕ್ಕಳು: ಅವರಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯನಾದವನು ದೇವಚಂದ್ರ; ಐವರು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯವನು ದೇವಯ್ಯನೆಂಬುವವನು; ಅವನಿಗೆ ಬಾಚಹಳ್ಳಿ ಭಾರದ್ವಾಜಗೋತ್ರದ ಪುಟ್ಟುಪಾಧ್ಯಾಯನ ಮಗಳು ಕುಸುಮಾಜಮ್ಮನು ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿ; ಅವಳ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ವರು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಾದರು; ಅವರಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಮಗನು ತನ್ನ ಐದನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತೀರಿಕೊಂಡ; ಉಳಿದ ಮೂವರು ದೀರ್ಘಾಯುಷಿಗಳಾಗಿ ನಾನಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಓದಿನಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ತತ್ವ ನೀತಿ ವೈದ್ಯ ಜ್ಯೋತಿಷ ಮಂತ್ರವಾದ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತು ಶಾಂತಿ ಸೈರಣೆ ನಿಗರ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಸೌಜನ್ಯದಿಂದ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದರು; ಅವರಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯನಾದ ಚಂದಪಾರ್ಯನು ಅಖಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಏಕಭುಕ್ತನಾಗಿ ಆತ್ಮಧ್ಯಾನವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ವರುಷವಿದ್ದು ಕಾಲವಾದನು; ಮೂರನೆಯ ಮಗ ಪದ್ಮರಾಜನು ಸಕಲ ಕಲಾಕುಶಲನಾಗಿಯೂ ಗೃಹಸ್ಥನಾಗಿಯೂ ಬದುಕಿ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದುದಲ್ಲದೆ, ಹಲವಾರು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಪರೋಪಕಾರಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳಿ ತೀರಿಕೊಂಡ; ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮಗ ದೇವಚಂದ್ರನು ವಿಕೃತನಾಮ ಸಂವತ್ಸರದ ಆಷಾಢ ಶುದ್ಧ ಪೌರ್ಣಮಿಯಂದು ಹುಟ್ಟಿ ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷದವನಾಗಿರುವಾಗಿನಿಂದಲೇ ಕರಣಿಕಾಗ್ರಗಣ್ಯನೆನಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ, ಕವಿ ಗಮಕಿ ವಾಗ್ಮಿಯಾಗಿ ಸಜ್ಜನನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ" ಈ ವಿವರದ ಪ್ರಕಾರ, ಇವನ ತಾತ ದೇವಚಂದ್ರ, ತಂದೆ ದೇವಯ್ಯ, ತಾಯಿ ಕುಸುಮಾಜಮ್ಮ. ಪದ್ಮರಾಜ ಮತ್ತು ಚಂದಪಾರ್ಯರು ಇವನ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು. ಈತನದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮನೆತನವೆಂಬುದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈತನ ಅಣ್ಣ ಪದ್ಮರಾಜನು **'ಪೂಜ್ಯಪಾದಚರಿತೆ'**ಯೇ ಮೊದಲಾದ ಹಲವಾರು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ದೇವಚಂದ್ರನು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ವಯಸ್ಸಿಗೇ ಕರಣಿಕಾಗ್ರಗಣ್ಯನೆನಿಸಿ ಕವಿತಾರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದನಂತೆ. ತಾನು "ಪಾಪವಿಚ್ಛಿತ್ತಿ ಪುಣ್ಯಸಂಪಾದನ ದೊರೆಕೊಳ್ಗುಮೆಂದು" "ಪೂಜ್ಯಪಾದಚರಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಕೃತಿಗಳು ಸುಮೇರುಶತಕ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಾಮಕಥಾವತಾರ ಭಕ್ತಿಸಾರ ಶತಕತ್ರಯ ಶಾಸ್ತ್ರಸಾರಲಘುವೃತ್ತಿ ಪ್ರವಚನಸಿದ್ಧಾಂತ ದ್ರವ್ಯಸಂಗ್ರಹ ದ್ವಾದಶಾನುಪ್ರೇಕ್ಷೆಕಥೆ ಸಹಿತಧ್ಯಾನಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಾದಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಾಲನುಡಿಯಿಂ ವಿರಚಿಸಿದೆನ್" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ದೇವಚಂದ್ರನು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಜಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ. ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನನ ನಂತರ ಮೆಕೆಂಜಿ ಸರ್ವೇಯರ್

ಜನರಲ್ ಆಗಿ ನೇಮಕಗೊಂಡು ಮೈಸೂರು ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಹೊತ್ತು ಬಂದವನು. ಹೋದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೈಮಾಸಿ (ಮೋಜಣಿ=ಸರ್ವೆ) ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಇಲ್ಲಿನ ನಾಣ್ಯಗಳು, ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕುತೂಹಲಗೊಂಡು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಇವನ ಸಂಗ್ರಹ 'ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಜಿ ಸಂಗ್ರಹ'ವೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಜನಗಳ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿಯುವ ಕುತೂಹಲ ಅವನಲ್ಲಿದ್ದು, ತನಗೆದುರಾದ ದೇವಚಂದ್ರನನ್ನು ಈ ಕುರಿತು ಹೇಳಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ಆ ಬಗ್ಗೆ ದೇವಚಂದ್ರನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ: "ರಕ್ತಾಕ್ಷಿಸಂತ್ಸರಾಶ್ವಯುಜದೊಳು ಸೀಮೆ ಪೈಮಾಸಿಯಂ ಮಾಡಲ್ ಮಕಂಜಿ ಸರದಾರಂ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಯಂವೆರಸು ಬಂದಲ್ಲಿ ಕನಕಗಿರಿಗೆ ಬಂದೆನ್ನಂ ಸ್ಥಳಪುರಾಣಮುಂಟೆ ಎಂದು ಕೇಳ್ವುದುಂ ನಾನು ಮಾಡಿದ ಪೂಜ್ಯಪಾದ ಚರಿತೆಯನ್ನೋದಿ ಪೇಳ್ವುದು ಎನ್ನಂ ಬಿಡದೆ ಕಮರಹಳ್ಳಿ ಬಳಿಯ ಒಡ್ಡಿರ್ದ ಗುಡಾರದ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಪೋಗಿ ಪೂರ್ವದ ಕೆಲವು ಪ್ರಪಂಚುಗಳಂ ಮೂರು ರಾತ್ರಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲಾಲಿಸಿ ಕಳಿಲೆ ಮಹಿಸೂರುಪಟ್ಟಣ ಇಲವಾಲ ನಾಗವಾಲದವರಿಗು ಎರಡು ತಿಂಗಳ ಪರ್ಯಂತರಂ ಬಿಡದೆ ದಿನ ಒಂದಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಣಮಂ ಕೊಡುತ್ತ ರಾತ್ರಿ ಕಾಲದೊಳು ಪೂರ್ವದ ಪ್ರಪಂಚುಗಳಂ ಜಾತಿಭೇದಂಗಳಂ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳನೆಲ್ಲಮಂ ಕೇಳುತ್ತ ರಾಜ್ಯಸೀಮೆಗಳ ಚಕ್ರದಿಂದಳೆದು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತ ಗ್ರಾಮಾದಿಗ್ರಾಮಂಗಳಿಗೆ ನಕ್ಷೆಯಂ ಬರೆಯಿಸಿ ಜಾತಿಕೋಮುವಾರು ಕುಳ ಮನೆ ಜನಜೀವನ ಮೊದಲಾದವಂ ಜಮಾಬಂದಿ ಮುಂತಾದವಂ ಬರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ನನ್ನನ್ನು ಬಿಡದೆ ಬಂಗಾಳಿಗೊಯ್ಯಲೆಂದು ಇಷ್ಟಿನ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರದಿಂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮೋಪಾಧ್ಯಾಯರು ಬಂದದ್ದರಿಂದಲೂ ಪೂಜ್ಯಪಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾನು ಪೂರ್ವದ ವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದುದು ಕಾಗದದ ಮೈಯೊಳು ಬರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಕರ್ನಾಟ ದೇಶದೊಳು ನಡೆದ ಪ್ರಪಂಚುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ ಬರೆದು ಇದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತಿಂಗಳು ಒಳಗೆ ಬಂದರೆ ಭಾರಿ ಸಂಬಳವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಯನ ಮಾರಿಫತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಕುಂಪಣಿ ರೂಪಾಯನ್ನು ಕೊಡಿಸಿ ಅಪ್ಪಣೆಕೊಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಈ ಕಥಾಸಂಗ್ರಹಮಂ ಮಾಡುತ್ತಿರೆ ಸರದಾರಂ ಬಹುದೂರಂ ಪೋದುದರಿಂ ಒಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಯಿತು" ಎಂದು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜಾವಳೀ ಕಥೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಮೇಲೆ ದೇವಚಂದ್ರನ ಕೀರ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ರಾಜಾವಳಿ ಕಥೆಯ ಹನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಮಹಾರಾಜ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಲು ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ಲವ ಸಂವತ್ಸರದ ಆಶ್ವೀಜ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಮಹಾಮಾತುಶ್ರೀ ದೇವೀರಾಂಬಿಕೆಯವರು "ಸತ್ಯವಾಕ್ಯಮಾದ ರಾಜಾವಲಿಕಥಾಸಾರಮೆಲ್ಲಮಂ" ಓದಿಸಿ ಕೇಳಿ ಸಂತಸದಿಂದ "ಕಥಕಂಗೆ ಅತಿಶಯಮಾದ ವಸ್ತ್ರ ತಾಂಬೂಲಾದಿಗಳನಿತ್ತು ಮನ್ನಿಸಿ" ಇದರಲ್ಲಿನ ಮೈಸೂರು ರಾಜರುಗಳ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಬರೆದು ಒಪ್ಪಿಸಲು ಹೇಳಿದಾಗ ತಾನು ಹಾಗೇ ಮಾಡಿದನಂತೆ.

ದೇವಚಂದ್ರನು ತನ್ನ ಕೃತಿರಚನಾಕಾಲವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ: "ವ್ಯೋಮರ್ತು ಶೈಲಶಿರಕೆ ಶ್ರೀಮದ್ ವತ್ಸರ ವಿಳಂಬಿ ಚೈತ್ರದೊಳೀಕೃತಿ ಭೂಮಿಗತಿಶಯದಿ ನೆಗಳ್ದುದು ಸೋಮಾರ್ಕಸ್ಥಾಯಿಯಿರ್ಕೆ ರಾಜಾವಳಿಯುಂ" ಎಂದರೆ ಶಕವರ್ಷ ೧೭೬೦ ರಲ್ಲಿ ಇದು ಪೂರ್ಣವಾಯಿತು, ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೮೩೮ ರಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯಿತು ಎಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಬಳಸಿರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ದೇವಚಂದ್ರ ಈ ರೀತಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ: "ಹಳಗನ್ನಡ ಬೆಳುಗನ್ನಡ ಒಳುಗನ್ನಡವಚ್ಚಗನ್ನಡಂ ಪೊಸತೆಂಬುದು ತೆಳುಗನ್ನಡ ಮಿಶ್ರದಿನಿದನಿಳೆಯೊಳು ಸತ್ಪುರುಷರೋದಿ ಕೇಳ್ವುದು ಸತತಂ." ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಕನ್ನಡಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತವೂ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ; ಜೊತೆಗೆ ನೂರಾರು ಸಂಸ್ಕೃತೋಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನೂ ಈ ಕೃತಿ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವನ ಶೈಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಥನಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಆರನೆಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಜಿನದತ್ತಶೆಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಮುನಿಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಂತಿದೆ (ಇದು ನಯಸೇನನ **'ಧರ್ಮಾಮೃತ'**ದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದ ಜಿನದತ್ತ-ಜಿನಪಾಲಿತಮುನಿಯ ನಡುವಣ ಕಥಾಸಂವಾದದಂತಿದೆ; ಕತೆಯೂ ಅದನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ). ಕಥನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನಿರೂಪಣಶೈಲಿ ದೇವಚಂದ್ರನದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ: "ರಾಜಗೃಹಪುರದ ವಿಶ್ವಭೂತಿಯೆಂಬಂ ಗಂಗಾನದಿಯೊಳ್ ಬಿರ್ದು ಪೋಪುದೊಂದಾನೆಯ ಮರಿಯು ತೆಗೆದುದತ್ಯಾದರದಿಂ ಸಾಕಿ ಮಹಾ ಮತಂಗನಾಗಿಪ್ಪುದುಂ ಶ್ರೇಣಿಕ ಮಹಾರಾಜಂ ಕೇಳಿ ಬೇಡಿಯಟ್ಟಲಾ ವಿಶ್ವಭೂತಿ ಶುಂಡಾಲನಂ ಕೊಂಡುಪೋಗಿಯರಸಂಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದೊಡಾ ಸಾಮಜಂ ಮಗುಳ್ದು ಮಠಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಲರಸನದಂ ತರಿಸಿ ಕಂಭದೊಳ್ ಕಟ್ಟಿಸೆ ಕಂಭಮಂ ಕಿಳ್ತು ಬರಲದಂ ಕಂಡು ವಿಶ್ವಭೂತಿ ಮರಳಿಯರಮನೆಗೊಯ್ಯಲೆಂದು ಬಪ್ಪಾಗಳವನಂ

ಕೊಂದರಣ್ಯಕ್ಕಯ್ದಿದುದು". ವಿರಾಮಚಿಹ್ನೆಗಳ ಬಳಕೆ ಬಾರದ ಮುನ್ನಿನ ಬಹು ಸರಳವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಿದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಬಗೆಯೂ ಆಕರ್ಷಕವಾದುದು: "ಪ್ರಜೆಗಳು ಸಿದ್ಧಾಯಮಂ ಕುಡದಿರೆ ನಾವೆಲ್ಲರು ಭೂಮಿಯುತ್ತು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ನಿಮಗೇಕೆ ಹಣಮಂ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬುದುಂ ಭೂಮಿಪತಿಗಳು ರಾಜರಪ್ಪುದರಿಂದಾ ಭೂಮಿಗೇನಾದರೂ ಕಂದಾಯಮಂ ಕೊಟ್ಟಲ್ಲದೆ ಉಳಲಾಗದೆಂದು ಮಂತ್ರಿ ಸಾಮಂತಾದಿಗಳ್ ಪೇಳ್ವುದುಂ ಆದರೆ ಕಂದಾಯಮಂ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ, ಈ ಭೂಮಿ ಬೇಡ. ಅರಣ್ಯದೊಳು ಬೆಳಸ ಮಾಳ್ಪೆವೆನೆ ಅರಣ್ಯ ಪರ್ವತ ನದಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಸಲ್ವುವು ನೀವು ಎಲ್ಲ ಬೆಳೆಯ ಮಾಡಿದಾಗ್ಯು ಬಂದ ಧಾನ್ಯದೊಳು ಆರರೊಳೊಂದು ಭಾಗಮಂ ಪ್ರಭುವಿಂಗೊಪ್ಪಿಸಿ ಬಾಳಿಮೆನೆ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಭೂಮಿಯೊಳಾರರೊಳೊಂದು ಭಾಗಮಂ ಬೆಳಸು ಮಾಡಿ ಅರವಾಸಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ನಿಮಗೆ ಮೇಗಣ ಭಾಗವೋ ಕೆಳಗಣ ಭಾಗವೋ ಎನೆ ಅರಿಯದವರೆಂದು ಧಾನ್ಯಗಳು ದೊರೆಗೆ ಹುಲ್ಲು ನಿಮಗೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮೇಗಣ ಭಾಗವನೊಪ್ಪಿಸುವುದೆನಲಾ ವರ್ಷಮೆಲ್ಲರುಂ ಶುಂಠಿ ಅರಿಸಿನ ಗೆಣಸು ಮೂಲಂಗಿ ಈರುಳ್ಳಿ ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದಮಂ ಬಿತ್ತಿ ಮೇಗಣ ಸೊಪ್ಪನರಮನೆಗೆ ಕುಡೆ ಕೆಳಗಣ ಬೆಳೆ ಬೇಕೆಂದಡೆ ಧಾನ್ಯಮಂ ಬಿತ್ತಿ ಹುಲ್ಲಂ ಕೊಡೆ ಪುನಹ ಕರೆಯಿಸುತ್ತಾ ಮುನ್ನೂರು ಮಾರಿಗೆ ಒಂದು ಹೊನ್ನಿಗೆ ನಿಯಮಕಮಂ ಮಾಡಿ.. .." ದೇವಚಂದ್ರನು ಕಥನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ಗಾದೆ ಪಡಿನುಡಿಗಳು, ಉಪಕತೆಗಳು, ಹಾಸ್ಯ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಕನ್ನಡ–ಸಂಸ್ಕೃತಗಳೆರಡರ ಮೇಲೂ ಹಿಡಿತವಿತ್ತೆಂಬುದು ಅವನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪಾಂಡಿತ್ಯದೊಡನೆ ಪಾಮರಮನೋಭಾವವೂ ಇದ್ದು ಅವನ ಶೈಲಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಪಾಕ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ.

'ರಾಜಾವಳೀಕಥಾಸಾರ'ದ ಹದಿಮೂರು ಅಧಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಕವಿಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ **'ಆದಿಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿ ನಿರೂಪಣಂ', ಷಣ್ಮತೋತ್ಪತ್ತಿಯುಯುಯೂ ವರ್ಣನಂ', 'ನಾರಾಯಣ ವಿಭೂತಿ', 'ಶ್ರೇಣಿಕಮಹಾರಾಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿವರ್ಣನಂ', 'ಶ್ರೇಣಿಕಸಮ್ಯಕ್ತೋತ್ಪತ್ತಿ ವರ್ಣನಂ', 'ಗಣಗಚ್ಛೋತ್ಪತ್ತಿ ನಿರೂಪಣಂ', 'ಸಿದ್ಧಾಂತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಸಂಗ ಸಂಕ್ಷೇಪಂ', 'ಜಿನದತ್ತರಾಯ ಪ್ರಮುಖ ಭೋಜರಾಜಾಂತ ಕಥಾನಿರೂಪಣಂ', 'ಚೋಳ ಬಲ್ಲಾಳದಣಾಯಕ ರಾಜ್ಯಪಾಲನ ವಿವರಣಂ', 'ಚತುರ್ಮುಖಶಾಸ್ತ್ರಿ ನಿವೇದಿತ ಕಥಾಪ್ರರೂಪಣಂ', 'ಮಹಿಸೂರ ರಾಜಕುಲ ಜಾತಿವರ್ಣನಂ', 'ಶ್ರೀಮತ್ ಕೃಷ್ಣರಾಜವಂಶಾಭ್ಯುದಯವರ್ಣನಂ'** ಮತ್ತು

'ಜಾತಿನಿರ್ಣಯಪ್ರರೂಪಣಂ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿ ಅಧಿಕಾರದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ "ಶ್ರೀಸುಜನಸ್ತುತರಖಿಳ ಕಲಾಸದನರ್ ಮೋಹತಿಮಿರಮಂ ಕಳೆದು ಕರಂ ಭಾಸುರ ವಿಚಾರದಕ್ಷರ್ ವೈಷಮ್ಯಮನುಳಿದು ಕೇಳ್ವುದೀ ಸತ್ಕೃತಿಯಂ" ಎಂದು ಕಂದದಲ್ಲಿ ಆಶಯ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿ ಅಧಿಕಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ಇದು ಸತ್ಯಪ್ರವಚನ ಕಾಲಪ್ರವರ್ತದೊಳ್ ಕಿಂಚಿತ್ತನೆತ್ತಿ ವಿಬುಧೇಯ ವಿರಚಿತಮಾದ ರಾಜಾವಲಿ ಕಥಾಸಾರದೊಳ್ .. .." ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ಹೇಳಿ ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರದ ಹೆಸರನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿ ಅಧಿಕಾರದ ಕೊನೆಗೆ ಕವಿಯು "ಇಂತೀ ಕಥೆಯಂ ಕೇಳ್ವರ ಭ್ರಾಂತಿಯು ನೆರೆಕೆಟ್ಟು ಬಳಿಕಮಾಯುಂ ಶ್ರೀಯುಂ ಸಂತಾನ ವೃದ್ಧಿಸಿದ್ಧಿಯುಂ ಸಂತತ ಸೌಖ್ಯಂಗಳಿಹಪರಂಗಳೊಳಕ್ಕುಂ" ಎಂದು ಶುಭಫಲವನ್ನು ಅರುಹುತ್ತಾನೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಜೈನಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಲೋಕಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂರು ಲೋಕಗಳು, ಕಾಲಸ್ವರೂಪ, ಮನುಗಳ ವಿವರಗಳು, ಆದಿಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಮೊದಲ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಪೌರಾಣಿಕತೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯ, ಆದಿಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ (ಪಂಪನ ಪ್ರಕಾರ, ಆದಿಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ಪೃಶ್ಯಾಸ್ಪೃಶ್ಯಕಾರಕಮಪ್ಪ ಶೂದ್ರವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ; ಅವನ ಮಗ ಭರತನು ಆನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಣವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾನೆ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವೈಶ್ಯ ಶೂದ್ರರೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಜಾತಿಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಹದಿನೆಂಟು ಭೇದಗಳು ಮತ್ತು ನೂರೊಂದು ಕುಲಭೇದಗಳು, ವಿವಿಧ ವರ್ಣಗಳವರ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು (ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಜಾಪಾಲನೆ, ವೈಶ್ಯರು ಜಲಯಾತ್ರಾ ಸ್ಥಲಯಾತ್ರಾದಿಗಳಿಂದ ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರ, ಶೂದ್ರರು ವರ್ಣತ್ರಯಗಳಿಗೆ ಮಾಡುವ ಶುಶ್ರೂಷಾದಿಗಳು); ಆದಿಬ್ರಹ್ಮನ ಮುಖದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಕ್ರಿಯಾಮಂತ್ರೋಪದೇಶದಿಂದ ದ್ವಿಜರಾದವರು 'ವದನಜ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಪರಾಕ್ರಮಿಗಳಾದದ್ದರಿಂದ 'ಬಾಹುಜ'ರೆಂಬ ಹೆಸರು, ಶೂದ್ರರು ತ್ರಿವರ್ಣಗಳ ಪಾದಸೇವನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ 'ಪಾದಜ'ರು; ಕ್ಷತ್ರಿಯರಲ್ಲಿನ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ನಾಥ ಮತ್ತು ಉಗ್ರ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಂಶಗಳು, ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯವಂಶಜನಾದ ಆದಿಪುರುಷನು ಕಬ್ಬಿನಿಂದ ಬೆಲ್ಲಸಕ್ಕರೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಕುಲ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪಡೆದುದು; ಭರತನನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯುದ್ಧ ಜಲಯುದ್ಧ ಮಲ್ಲಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ಬಾಹುಬಲಿಯು ನಿರ್ವೇಗದಿಂದ ದೀಕ್ಷೆ ಕೈಗೊಂಡುದು, ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿ ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ ಪುರುಪರಮೇಶ್ವರನು ತ್ರಿಣೇತ್ರ ಭಾಳಲೋಚನ

ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡುದು, ಸಾವಿರದೆಂಟು ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾದುದು, ಇತ್ತ ಭರತನು ದಾನವನ್ನೀಯಲೆಂದು ಹರಿತಾಂಕುರಗಳನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿ ಬಂದವರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಪದ್ಮನಿಧಿಯಿಂದ ದಿವ್ಯಸೂತ್ರವನ್ನು ತರಿಸಿ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ದಿವ್ಯಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರವರ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಕೊರಳೊಳಗಿರಿಸಿದ ದಿನವು ಉಪಾಕರ್ಮವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾದದ್ದು, ಆದಿಪರಮೇಶ್ವರನು ಕೈಲಾಸವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಪರಿನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದಿದ ದಿನವು ಶಿವರಾತ್ರಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು – ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಹಬ್ಬಗಳಾದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಜೈನದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಜೈನಪಕ್ಷಪಾತಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಎರಡನೆಯ ಅಧಿಕಾರವು ಕೂಡ ಜೈನವಿವರಗಳಿಂದಲೇ ತುಂಬಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಗರನಿಗೆ ಭಗೀರಥ ಮುಂತಾದ ಅರುವತ್ತು ಸಾವಿರ ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳಾದುದು, ಅವರನ್ನು ಹಿಂದೆ ಭರತನು ಕೈಲಾಸಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದ ಚೈತ್ಯಾಲಯಗಳನ್ನು ಗಂಗಾನದಿಯ ಜಲವನ್ನು ತಂದು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿ ಆ ನದೀತೀರದಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕುಳಿತುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಇದು ರನ್ನನು **'ಅಜಿತಪುರಾಣ'**ದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಸಗರನ ಕತೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ, ಮಿಕ್ಕಂತೆ ವೈದಿಕದ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿದೆ. ಹರಿವಂಶದರಸುಗಳ ಕತೆ, ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹಾಗೂ ಚರಾಚರ ಜೀವಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇತೀಶ್ವರವಾದ, ನಿಯತಿವಾದ, ಸ್ವಭಾವವಾದ, ದೇವತಾವಾದ ಹಾಗೂ ಸಂಯೋಗವಾದ ಎಂಬ ಐದು ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಯ್ಯಾಯಿಕ, ಕಾಣಾದ, ಮೀಮಾಂಸಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಚಾರ್ವಾಕ ಎಂಬ ಆರು ಮತಗಳು ಉಂಟಾದುದು; ಷೋಡಶತತ್ವಗಳು, ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳು – ಇವುಗಳ ವಿಷಯ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಮೋಕ್ಷ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಿವರಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ (ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದೆಲ್ಲ ದೇವಚಂದ್ರನ ಮಾತುಗಳಾಗಿರದೆ ಇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಉಲ್ಲಖಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ). ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಬಲಿ–ವಾಮನರ ಕತೆ, ಜಮದಗ್ನಿ–ರೇಣುಕೆ–ಪರಶುರಾಮರ ಕತೆಗಳಿವೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಸಪ್ತರ್ಧಿಸಂಪನ್ನರಾದ ಮಹಾಮುನಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರಿಗೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವರ ಸೇವೆ ಮಾಡಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ರೇಣುಕೆಗೆ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವನ್ನು ಕೈಕೊಳಿಸಿ ಕಾಮಧೇನುವಿದ್ಯವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿ ಅವಳು ಕಾಮಧೇನುವನ್ನು ಪಡೆದುದು, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೃತವೀರನು ಅದರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿದು ಜಮದಗ್ನಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಕಾಮಧೇನುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದದ್ದು, ಪರಶುರಾಮನು ಏಕಾಂಗವೀರನಾಗಿ ತನ್ನ ಪರಶುವಿನಿಂದ

ಅವನನ್ನು ಕೊಂದದ್ದು – ಇವುಗಳ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಆನಂತರ ಭಾರದ್ವಾಜ, ಕಾಶ್ಯಪ ಮುಂತಾದ ಋಷಿಗಳು ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲಿತು ದೇವತಾ ಭೇದಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮ–ವಿಷ್ಣು–ಮಹೇಶ್ವರರ ಕಥಾಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ರಚಿಸಿ ವಜ್ರಬಾಹು ಎಂಬ ಅರಸನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಪೂಜ್ಯರಾದುದು, ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮಹಾವಿಷ್ಣು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದರೆ, ಮತ್ತೂ ಕೆಲವರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದುದು, ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮ್ಮತಿಸಿ ಮೂವರನ್ನೂ ಸಮವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು – ಈ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಅನೇಕ ತರದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾಟ್ಟ ಪ್ರಭಾಕರ ಮೀಮಾಂಸಕ ವೈಶೇಷಿಕ ಸೌತ್ರಾಮತಿಕ ಯೋಗಾಚಾರ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆಂಬ ಪಂಥಗಳವರಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಹುಟ್ಟಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವಾದ ಮಾಡುವುದು ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ವೈದಿಕ–ಜೈನ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದರೊಡನೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸಿ, ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗೆ ದೂರವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಮೂರನೆಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕವಿ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರು 'ನಾರಾಯಣ ವಿಭೂತಿ' ಎಂದು. ಇದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕತೆಯೊಳಗೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಹಾಗೂ ಉಪಕತೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುವ ತಂತ್ರ ಬಂದಿದೆ. ಚಂಪಾಪುರದ ದಂತಿವಾಹನ ಮತ್ತವನ ಹೆಂಡತಿ ಪದ್ಮಾವತಿಯರು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬೇರಾಗುವುದು, ಅವಳು ಶ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ಹೆತ್ತ ಮಗು ಕರಕಂಡು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಉಜ್ಜಯಿನಿಯ ರಾಜನಾಗುವುದು; ಇತ್ತ ಚಂಪಾಪುರಿಯಲ್ಲಿ ತಂದೆಯೇ ಅವನನ್ನೆದುರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವೊದಗುವುದು, ಆಗ ತಾಯಿ ಪದ್ಮಾವತಿಯು ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು; ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಪಾಕಾರವನ್ನು ಬರೆದು ಪೂಜಿಸುವ ಕಾರಣ – ಈ ಕತೆ; ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಜ ಕಾಡನ್ನೆಲ್ಲ ಊರುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅನರಣ್ಯ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪಡೆಯುವುದು, ದೇವರು ನಿರಾಕಾರನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗೋಲಾಕಾರದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಕತೆ; ಸಾವಿರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಯಾದ ಮಹಾಕಾಳನೆಂಬ ದೇವನು ಕ್ಷೀರಕದಂಬನ ಮಗನಾದ ಪರ್ವತನಿಗೆ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಅಥರ್ವಣಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಭಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು, ಶಾಂತಿಕಾರಣದಿಂದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಕಳಿಸಲು ಅಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾಯಜ್ಞವು ನಡೆಯುವ ಕತೆ; ಮಿಥಿಲೆಯ ಹರಿವಂಶದ ಜನಕನ ಮಗಳು ಸೀತೆ ದಶರಥನ ನಾಲ್ವರು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯವನಾದ ರಾಮನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವುದು, ಸೀತಾಪಹರಣ, ಸುಗ್ರೀವ ಹನುಮಂತರ

ನೆರವಿನಿಂದ ರಾವಣಹತ್ಯೆ, ಲವಕುಶರ ಜನನ, ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳ ಕದನ, ರಾಮಕೇವಲಿಯಾಗುವುದು, ಅವನ ಮಗ ವಿಜಯರಾಮನು ಆಳುವುದು, ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ಮಂದಿ ತೀರ್ಥಂಕರರು, ಹನ್ನೆರಡು ಮಂದಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು, ಒಂಬತ್ತು ಮಂದಿ ಬಲದೇವ–ವಾಸುದೇವರು, ಏಕಾದಶರುದ್ರರು ಮುಂತಾದ ಪುಣ್ಯಪುರುಷರ ಜನನ, ಅವರ ಮುಕ್ತಿ, ಯದುವಂಶದ ಆರಂಭ – ಈ ಕತೆ; ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಹಸ್ತಿನಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಕುರುವಂಶದ ಶಕ್ತಿ–ಧಾರಿಣಿ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ವಸಿಷ್ಠ ಮಗನಾಗುವುದು, ಅವನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಪರಾಶರ ಶಂತನು ಎಂಬಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಪರಾಶರ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತ ತನ್ನ ತಪೋಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಎಣೆಯುಂಟೇ ಎಂದಾಗ ವೀರಭದ್ರರೆಂಬ ತಪಸ್ವಿಗಳು ಇದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗದು ಎಂದೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನಶನ ಮುಂತಾದ ತಪಸ್ಸುಗಳೇ ಕಾರಣವೆನ್ನಲಾಗಿ, ವಿವಿಧೋಪವಾಸಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಾಗ, ಈತನ ಮಾಸೋಪವಾಸದ ಪಾರಣೆಯನ್ನು ತಾನು ಮಾಡಿಸುವೆನೆಂದು ಮಧುರೆಯ ರಾಜ ಉಗ್ರಸೇನನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಬೇರಾರೂ ಅವರನ್ನು ಚರಿಗೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸದಂತೆ ಹೇಳುವುದು, ಕೈಯೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಪರಾಶರ ಮುನಿಯು ಊರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಪಟ್ಟದಾನೆಯು ಮದವೇರಲು ರಾಜನು ಮುನಿಯನ್ನು ಪಾರಣೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು, ಮುಂದೆಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿ ಮುನಿಯು ಉಪವಾಸವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತ ಹೋಗಿ ತೀರಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ರಾಜನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಮಗುವನ್ನು ಹಡೆಯಲು ಅನಿಷ್ಟವೆಂದು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೂಸನ್ನು ಯುಮುನೆಯಲ್ಲಿ ತೇಲಿಬಿಡುವುದು, ಆ ಮಗುವೇ ಮುಂದೆ ಕಂಸನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಗೋಕುಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಕಂಸವಧೆ, ಕೃಷ್ಣನ ಬಾಲಲೀಲೆಗಳು, ಮಧುಕೈಟಭ ಜರಾಸಂಧ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಸಂಹರಿಸಿ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದು, ಕೇವಲಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಸಮವಸರಣದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನೇಮೀಶ್ವರ ತೀರ್ಥಂಕರರಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಕೃಷ್ಣ–ಬಲರಾಮರು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಭವಾವಳಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಸರ್ಪಾರಾಧನೆ, ಯಜ್ಞಕಾರ್ಯ, ಕೃಷ್ಣಬಲರಾಮರ ಭವಾವಳಿ ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕಜೈನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಜೈನ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯು ವೈದಿಕದ ದಟ್ಟ ನೆರಳಿನಡಿ ಬಂದುದು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ, ಇಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಂತಹ ವಿಚಾರ ಏಕೆ ಬಂತೋ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ತೋರುವ ಈ ಕಥಾವಿಸ್ತಾರವು ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಗೊಂದಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರೇ! ಆದರೆ ಕಾಡೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಡಿಸಿ ಊರುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ

ಅನರಣ್ಯನೆಂಬ ಹೆಸರು ಪಡೆಯುವ ಕತೆಯನ್ನೋದಿದಾಗ ಈಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ನೆನಪಾಗುವುದು ಖಂಡಿತವಾದರೂ ಆ ಕತೆಯೂ ಇತರ ಕತೆಗಳೊಡನೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧಿಕಾರವು ಶ್ರೇಣಿಕಮಹಾರಾಜನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು ಎಂಬುದು ಅದರ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ತಂದೆ ಪರೀಕ್ಷಿತ್ ಮಹಾರಾಜನು ಸರ್ಪದಿಂದಾಗಿ ಸತ್ತುದರಿಂದ ಜನಮೇಜಯನು ಸರ್ಪಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಔದುಂಬರಕುಷ್ಠವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲು, ಅವನ ಮುಂದೆ ರೋಮಹರ್ಷನು ವಿವಿಧ ಪುರಾಣಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪರಾಶರನ ಮಗ ವ್ಯಾಸನು ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳನ್ನೂ ಸೂತ್ರಚತುಷ್ಟಯಗಳನ್ನೂ ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿದನಂತೆ; ಚಂದ್ರವರ್ಧನ ಮಹಾರಾಜನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದು "ನ ಹಿಂಸಾ ಲಕ್ಷಣಂ ಧರ್ಮಂ' ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಾದುದು, ಒಂದು ಜೈನರ ಜೊತೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಕೂಡ ಸಲ್ಲದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿಕೊಂಡರಂತೆ. ಮಗಧರಾಜ ಶ್ರೇಣಿಕನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಯಮದಂಡನ ಮಗಳು ತಿಲಕಾವತಿಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಅವಳ ಮಗನಿಗೇ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವೆನೆಂದು ಮಾತುಕೊಟ್ಟರೂ, ಪಟ್ಟದರಸಿ ಇಂದ್ರಾಣಿಯ ಮಗ ಶ್ರೇಣಿಕನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಕೌಶಲಗಳಿಂದ ರಾಜನಾಗುವ ಸೂಚನೆ ತೋರಿಸಲು ಅವನ ಮೇಲೆ ಅಪವಾದ ಹೊರಿಸಿ ಊರಿಂದ ಅಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ; ಅವನನ್ನು ಜಠರಾಗ್ನಿ ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ; ಮುಂದೆ ಇಂದ್ರದತ್ತನ ಮಗಳು ನಂದಶ್ರೀ ಅವನನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾಳೆ; ಅವರಿಗೆ ಅಭಯಕುಮಾರನೆಂಬ ಮಗನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಇತ್ತ ಶ್ರೇಣಿಕನು ಚಿಳಾತಿಪುತ್ರನಿಗೆ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಿ ತೀರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಅವನ ದುರಾಡಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೇಣಿಕನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಭಯಕುಮಾರನು ಯುವರಾಜನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಯರಿಗೆ ಗುಡಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ; ಶ್ರೇಣಿಕನ ಮಂತ್ರಿ ಸತ್ಯಶರ್ಮನು ಸಮುದ್ರದತ್ತನೆಂಬ ವ್ಯಾಪಾರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಒಡವೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಉಪಾಯಾಂತರದಿಂದ ಅಭಯಕುಮಾರನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸುತ್ತಾನೆ; ಒಮ್ಮೆ ಊರಿನ ಧನದತ್ತ ಮತ್ತು ವಸುಮಿತ್ರರೆಂಬ ವೈಶ್ಯರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮುಖ್ಯವೋ ಪುಣ್ಯ ಮುಖ್ಯವೋ ಎಂಬ ವಾಗ್ವಾದವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪುಣ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯ, ಪ್ರಯತ್ನವು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದುದು ಎಂದು ಅಭಯಕುಮಾರನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ; ಈ ಕಡೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ–ಪ್ರಿಯಕಾರಿಣಿ ರಾಜದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ವೀರವರ್ಧಮಾನ

ತೀರ್ಥಂಕರನು ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ತ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಭರತನೆಂಬ ಚಿತ್ರಗಾರನು ವೈತಾಳಿಪುರದ ಚೇಟಕ ಮಹಾರಾಜನ ಬಳಿ ಬಂದಾಗ, ಇನ್ನೂ ಮದುವೆಯಾಗದೆ ಉಳಿದಿದ್ದ ತನ್ನ ಮೂವರು ಪುತ್ರಿಯರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಅವನಿಂದ ಬರೆಯಿಸಿದಾಗ, ಚೇಳಿನಿಯ ಒಳತೊಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಚ್ಚೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಚೇಟಕ ಮಹಾರಾಜನು ಅದನ್ನು ಶ್ರೇಣಿಕನಿಗೆ ತೋರಿಸಲು, ಅವಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದಾಗ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಸಮ್ಯಗ್‌ದೃಷ್ಟಿಗಲ್ಲದೆ ಕೊಡೆನೆನ್ನಲು, ಅಭಯಕುಮಾರನು ಆಕೆಯನ್ನು ಕರೆತರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಸುರಂಗದ ಮೂಲಕ ಕರೆತರಲು ಶ್ರೇಣಿಕನು ಆಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಚೇಳಿನಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶ್ರೇಣಿಕನು ಜಾತಿಸ್ಮರತೆಯಿಂದ ಉಪಶಮ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು ಸುಖದಿಂದಿರುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಚಮಾಧಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಣಿಕನ ಕತೆ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ; ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನಿತರ ಕತೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಕಾಷ್ಠಾಂಗಾರನು ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಸೂಳೆಯರ ದುರ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, ಮಂತ್ರಿಯಾದ ಸತ್ಯಂಧರನು ಕೆಟ್ಟದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿ ರಾಜನನ್ನೇ ಕೊಂದು ತಾನೇ ರಾಜನಾಗಲು ಹವಣಿಸುವುದನ್ನು ತಿಳಿದ ರಾಜನು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ತನ್ನ ಅರಸಿ ವಿಜಯಾವತಿಯನ್ನು ಕೇಕಿಯಂತ್ರದೊಳಿರಿಸಿ ಕಾಡಿಗೆ ಕಳಿಸಿ, ಏಕಾಂಗವೀರನಾಗಿ ಅವನೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದಾಗ ಸರ್ವಸಂಗಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಸಾಯುವುದು, ವಿಜಯಾವತಿಯು ಹೆತ್ತ ಮಗುವನ್ನು ಗಂಧೋತ್ಕಟನೆಂಬ ರಾಜಶ್ರೇಷ್ಠಿ ಕರೆದೊಯ್ದು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೇ ಹೆತ್ತಳೆಂದು ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಜೀವಂಧರನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟುದು, ಅವನು ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ನವಿಡಲು ಆವರು ಅವನಿಗೆ ಸಕಲ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿದುದು, ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೀವಂಧರನು ಕಾಷ್ಠಾಂಗಾರನನ್ನು ಕೊಂದು ಋಷ್ಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕರೆತಂದು ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಳುವುದು, ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಜನ್ಮವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನು ಅರಿತು ವೈರಾಗ್ಯಪರನಾಗಿ ಶ್ರೀ ವೀರವರ್ಧಮಾನಸ್ವಾಮಿಗಳ ಬಳಿ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು; ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿ ಶ್ರೇಣಿಕ ಮಹಾರಾಜನೂ ವರ್ಧಮಾನ ತೀರ್ಥಂಕರನ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಣ ಹೊರಟವನನ್ನು ಭಾಗವತರು ತಡೆಯಲು ಮುಂದೆ ಹೋಗದೆ ನಿಲ್ಲುವುದು, ಚೇಳಿನೀ ಮಹಾದೇವಿಯು ಗಜಕುಮಾರ ವಾರಿಷೇಣಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಕುಣಿಕ ಎಂಬ ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಚೇಳಿನಿಯು ಮೂವರು ಮುನಿಗಳ ವ್ರತದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿಗೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿವಾಗ ಅವರು ನಿಲ್ಲದಿರಲು, ಕಾರಣ ಕೇಳಿದಾಗ ತಮಗೆ ಮೂವರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಗುಪ್ತಿಹೀನವಾಗಿದ್ದು ಅವು ಹೋದ ಬಗೆಯನ್ನು ಶ್ರೇಣಿಕನಿಗೆ ಹೇಳಿದುದು,

ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಶ್ರೀ ವೀರವರ್ಧಮಾನಸ್ವಾಮಿಗಳ ಸಮವಸರಣವು ನೆಲೆಗೊಂಡುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಶ್ರೇಣಿಕ ಮಹಾರಾಜನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ತೀರ್ಥಂಕರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿ ಗೌತಮಾದಿ ಋಷಿಗಳನ್ನು ವಂದಿಸಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಭವಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅವರಿಂದ ತಿಳಿದುದು, ತಾನು ಕೂಣಪುರದ ಕುಣಿಕ–ಶ್ರೀಮತಿ ರಾಜದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೇಣಿಕ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮಾಂಡಳಿಕನಾದುದು, ತನ್ನ ತಂದೆಯು ಚಿಳಾತಪುತ್ರನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವೀಯಲೆಂದು ಇವನನ್ನು ಊರಿಂದ ಹೊರಗಟ್ಟಿದುದು, ತಾನು ಇಂದ್ರದತ್ತನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ನೆರವಿನಿಂದ ಪಾರಾದುದು, ಮುಂದೆ ಅಭಯಕುಮಾರನು ಹುಟ್ಟಿ ಚೇಳಿನಿಯನ್ನು ತಂದು ಕೂಡಿಸಿದುದು, ಮುಂತಾದ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಭಯಕುಮಾರನ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ಕತೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳಲು, ಅಭಯಕುಮಾರನು ನಿರ್ವೇಗಪರನಾಗಿ ದೀಕ್ಷೆ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆಗ, "ಸರ್ವಜ್ಞಮುಖಪದ್ಮದಿಂ ಪುಟ್ಟಿದ ಶ್ರುತಾಂಬುಧಿಯಮೃತಮಂ ಶ್ರೇಣಿಕಂ ಕರ್ಣದ್ವಯಂಗಳಿಂದೀಂಟಿ ಎಲ್ಲಮಂ ತಿಳಿದು ಹೃಷ್ಟನಾಗಿ .. .. ಭಾಸ್ಕರತೇಜಂ ರಾಜಗೃಹದರಮನೆಯಂ ಪೊಕ್ಕನುತ್ಸಾಹದಿಂದಂ."

ಆರನೆಯ ಅಧಿಕಾರದ ವಿಷಯ 'ಗಣಗಚ್ಛೋತ್ಪತ್ತಿ ನಿರೂಪಣಂ' ಎಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲಿಗೆ ವಿವಿಧ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕತೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿದರ್ಶನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಕ್ಷಮಾಭಾವದ ವಿಷಯ ಹೇಳಲು ತೂಂಕಾರಿಯ ಕತೆ, ದುಷ್ಟರು ಉಪಕಾರ ಮಾಡಿದವರಿಗೇ ಅಪಕಾರ ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಮಗುವನ್ನು ಸಲಹಿದ ಮುಂಗುಸಿಯನ್ನು ಕೊಂದ ಶಿವಶರ್ಮನ ಹೆಂಡತಿ ಕಪಿಳೆಯ ಕತೆ; ವಿಚಾರ ಮಾಡದವರು ಕುರುಡಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಶಾಲಿಗ್ರಾಮದ ಕೇಶವಭಟ್ಟನೆಂಬುವವನ ಮಗ ಹಸುವನ್ನು ಸೂಳೆಗಿತ್ತಾಗ ವ್ಯಾಜ್ಯ ಅರಸನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲು, ಸೂಳೆಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದ ಅರಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿದ ಕತೆ; ಅವಿಚಾರಿಗಳು ಮುಂದುಗಾಣರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಪಾರಿಯು ತನ್ನ ರತ್ನವನ್ನು ನವಿಲು ನುಂಗಲು ಚರಿಗೆಗೆ ಬಂದ ಮುನಿಯು ತೆಗೆದುಕೊಂಡನೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿಯುವುದು, ಬಳಿಕ ತನ್ನ ತಪ್ಪು ಅರಿವಾಗುವ ಕತೆ; ದ್ರೋಹಿಗಳನ್ನು ನಂಬಿದವರಿಗೆ ಕೇಡು ತಪ್ಪದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತಾನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಹಣವೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಂದು ಕೋಲಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ವೃದ್ಧನಾದ ಬಳಿಕ ಒಬ್ಬ ಧೂರ್ತನ ಅತಿವಿನಯದ ನಟನೆಯಿಂದ ಬೇಸ್ತುಬಿದ್ದು ಆ ಹಣಸಮೇತವಾದ ಕೋಲನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕತೆ; ದುಷ್ಟರು ಉಪಕಾರಕ್ಕೆ ಅಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆನೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಒಬ್ಬ ಮರವೊಂದನ್ನು

ಹತ್ತಿ ಬದುಕಿ ಆನಂತರ ಆ ಮರವನ್ನು ಕಡಿಯುವಂತೆ ಬಡಗಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಕತೆ; ಚೇಳು ಉಪಕರಿಸಿದವನಿಗೇ ಕುಟುಕುವಂತೆ ದುಷ್ಟರು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತ ಶುಭಚಂದ್ರನನ್ನು ಕೊಂದು ಅವನ ಎಂಟು ಮಂದಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸಿದ ಸುಕಂಠನು ಕೊನೆಗೆ ತಾನೇ ನಾಶವಾದ ಕತೆ; ಅಹಿಂಸೆಯ ಮಹತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಪದ್ಮನಾಭನೆಂಬುವವನು ಯೋಗೀಶ್ವರರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಮಾಡಿದುದೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ತಾನು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತೊರೆದ ಕತೆ – ಈ ಕತೆಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಣಿಕನ ಮಗ ಗಜಕುಮಾರನ ಧರ್ಮಶ್ರವಣದ ನೆವದಿಂದ ಹೇಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆನಂತರ ಗೌತಮಗಣಧರರ ಮೂಲಕ ನಂದಮಹಾರಾಜನಿಂದ ಅವಮಾನಿತನಾದ ಸಕಟಾಳ ಚಾಣಕ್ಯನ ನೆರವಿನಿಂದ ನಂದವಂಶವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲಮಾಡಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು, ಅವನ ಮಗ ಬಿಂದುಸಾರ, ಅವನ ಮಗ ಅಶೋಕ, ಅವನ ಮಗ ಕುನಾಳನ ದುರಂತ, ಅವನ ಮಗ ಸಂಪ್ರತಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನ ಕಥಾವಿವರಗಳು; ಶ್ವೇತಾಂಬರರು ಹುಟ್ಟಿದುದು; ವಿಕ್ರಮಾರ್ಕನ ಕತೆ, ವರ್ಧಮಾನ ತೀರ್ಥಂಕರನ ನಂತರ ತೀರ್ಥಂಕರರಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು; ಸೌರಾಷ್ಟ್ರದ ಪಾರ್ಶ್ವಭಟ್ಟಾರಕನು ವರ್ಧಮಾನಸ್ವಾಮಿಯ ಗಣಧರನಾಗಬಯಸಿ, ಹಾಗೆ ಆಗದಿರಲು ಮಸ್ಕರಿಪುರಾಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ತಾನೇ 'ಅಲ್ಲಾಕುದ'ನೆಂಬ ಹೊಸ ಮತಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದುದು, ಅವನ ಶಿಷ್ಯ ಮಲ್ಲಿಭಟ್ಟನು 'ಮುಲ್ಲಾಶಾಸ್ತ್ರ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವಿವರಗಳು; ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಬರಗಾಲ ಬರಲು ಭದ್ರಬಾಹುಭಟ್ಟಾರಕರು ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನೊಡನೆ ದಕ್ಷಿಣದ ಶ್ರವಣಬೆಳುಗೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದುದು, ಕಟ್ಟಿದ ಹೊಸ ಊರಿಗೆ ಬೆಳ್ಗುಳ ಎಂದು ಹೆಸರಾದುದು. ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ಶಕೆಯ ಉದ್ಘಾಟನೆ, ಜೈನಮತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗಳು, ಎಂಬತ್ತುನಾಲ್ಕು ಗಚ್ಛಗಳಾದುದು, ಗಣಭೇದಗಳು ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳಿವೆ: ದ್ರಾವಿಡಸಂಘ, ಆಪಲಸಂಘ, ಬಿಲಸಂಘಗಳು ಉಂಟಾದದ್ದು, ಮರತುಸಂಘ, ಕಾಷ್ಠಸಂಘ, ಜಿನಸಂಘಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಿಷಯಗಳಿದ್ದಂತಿವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಷಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಂತೆ ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆಯೋ ಹೇಳಲಾಗದು.

ಏಳನೆಯ ಅಧಿಕಾರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯಶಕೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿದೆ, ಅವನಿಗೆ ಕುಂಬಾರಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಾಲಿವಾಹನನೆಂಬುವವನು ಬಹುಧಾನ್ಯ ಸಂವತ್ಸರದಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಶಕೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಟ್ಟದ ಕೆಳಗಿನ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕದಂಬರಾಯ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ

ಶಕೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರಂತೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಭೀಮಕದಂಬನು 'ಒಳಲಂಕೆ' ಮೊದಲಾದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶಕೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದನಂತೆ. ಆನಂತರ ಪೂರ್ವಬೆತ್ತಲೆ ಎಂಬ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ದಾವಿದನು ಆಳುತ್ತಿರಲು ಜೇಸುನಾಥರು ಕನ್ಯೆ ಮರಿಯಮ್ಮನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಉದಿಸಿದುದು, ಮುಂದೆ ಅವನನ್ನು ಶಿಲುಬೆಗೇರಿಸಿದ್ದು, ಪರಂಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭೇದಗಳಾದುದು, 'ಸಮ್ಮನ್ನೂಭಿಮೀಶ್ವರ' ಶಕೆ ಆರಂಭವಾದುದು ಮುಂತಾದ ವಿವರವಿದೆ; ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವೇದಾಂತ ವಿಷಯಗಳು 'ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜ್ಯೋತಿಷವೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ'ವೆಂಬ ಹಾಗೂ ಜ್ಯೋತಿಷದ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿವೆ; ಸೂರ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ನವಬ್ರಹ್ಮರು, ದಶಾವತಾರ, ಅಷ್ಟವಸುಗಳು, ಏಕಾದಶರುದ್ರರು, ದ್ವಾದಶಾದಿತ್ಯರು, ಅಷ್ಟಭೈರವರು, ಚತುರ್ದಶಮನುಗಳು ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು ಮಹೇಶ್ವರ ಮುಂತಾದವರ ವಿಷಯಗಳು ವಿವರವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಹುಂಡಾವಸರ್ಪಿಣಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಮಿಥ್ಯಾತ್ವದಿಂದ ಕುಮತಿ ಕುಶ್ರುತಿ ಕುಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುದು, "ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಪುರಾಣ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಮಾಣಮಲ್ಲ, ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತಮಪ್ಪಾರ್ಷೇಯ ಪರಮಾಗಮತತ್ವಂ ಪ್ರಮಾಣಮಪ್ಪುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ವಸುಪಾಲಮಹಾರಾಜನು ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಜೈನಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಸತ್ಪುರುಷರಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿ ಜೈನಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯೀಯುವುದು, "ವೇದಾಂತಾದಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಂ ಪಿಡಿದಿಪ್ಪುದರಿಂದವರ್ಗಂ ನಮ್ಮಂತೆ ಮರ್ಯಾದೆಯಂ ಮನ್ನಿಸಿ ಯೋಗತ್ವಮಂ ಮಾಡಲಕ್ಕುಮೆಂದಾರ್ಹತವಿಪ್ರರ್ ಪೇಳಿ ಸರ್ವರು ಸಮ್ಮತದಿಂದವರಂ ಮನ್ನಿಸಿ ಜೈನೋಪಾಧ್ಯಾಯರಿಲ್ಲವಾದ ಸ್ಥಳಂಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ್ ತ್ರಿವರ್ಣಂಗಳಿಗೂ ಪೌರೋಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವಂತೆಯುಂ ದಾನಂಗುಡುವಂತೆಯುಂ ಕಟ್ಟಳೆ ಮಾಡಿಸಿ ಉಭಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರುಮನ್ಯೋನ್ಯದಿಂ ನಡೆದುಬರುವಂತೆ" ನಿಯಮಿಸಿದರಂತೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದವರು ಯಾರು, ವಸುಪಾಲ ಮಹಾರಾಜನೇ? ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೩೬೮ ರಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಹಾಗೂ ಜೈನರ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳಾಗಿ ಬುಕ್ಕರಾಯನು ಪರಸ್ಪರ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿ ಶಾಸನ ಹಾಕಿಸಿದುದನ್ನು ಇದೇನಾದರೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೇ?

ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಎಂಟನೆಯ ಅಧಿಕಾರವು 'ಜಿನದತ್ತರಾಯ ಪ್ರಮುಖ ಭೋಜರಾಜಾಂತ ಕಥಾ ನಿರೂಪಣಂ' – ಹಲವಾರು ಕತೆಗಳ ಗೊಂಚಲು.

ಮೊದಲಿಗೆ ಜಿನದತ್ತರಾಯನ ಕತೆ: ಮಧುರಾಪಟ್ಟಣದ ಸಾಕಾರರಾಯ-ಶ್ರೀಯಲದೇವಿಯರು ಪದ್ಮಾವತೀದೇವಿಯ ವರದಿಂದ ಪಡೆದ ಮಗನೇ ಜಿನದತ್ತರಾಯ. ಶಬರಿಯು ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಪದ್ಮಾವತೀದೇವಿಯ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು, ಆತನು ಶಬರವಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಂತ ಪದ್ಮಾವತಿಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಾಡನ್ನು ಪಟ್ಟಣವಾಗಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪೊಂಬುಚ್ಚಪುರವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು, ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಡೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಿನಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿರಲು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವೈಶ್ಯರು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಚೈತ್ಯಾಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಚಂಡವಿಕ್ರಮನೆಂಬ ಅರಸನ ಸಾಮಂತ ನಿಂಬದೇವನು ತನ್ನ ದೃಢವ್ರತದಿಂದ ಶ್ರಾವಕವ್ರತನಿರತನಾದನಂತೆ. ಶಕ ೩೦೦ ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೊಳ್ಳಗಾಲದಲ್ಲಿ ಜಿನಮತವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡ ಮಾಧವಭಟ್ಟನ ಮಗ ಪೂಜ್ಯಪಾದನು ಜೈನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಲ್ಲಿದನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಪೂಜ್ಯಪಾದ ಜೈನೇಂದ್ರ ವ್ಯಾಕರಣಸೂತ್ರವನ್ನೂ, ಅವನ ಸೋದರ ಮಾವನಾದ ಸಮೀಪದ ಮುಡಿಗುಂಡದ ಪಾಣಿನ್ಯಾಚಾರ್ಯನು ಪಾಣಿನಿ ಸೂತ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ರಚಿಸಿದನಂತೆ. ಮುನೀಂದ್ರನೊಬ್ಬನ ತಂಗಿಯ ಮಗನಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಪದ್ಮಾವತಿಯ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಚೈತ್ಯಾಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಪದ್ಮಾವತಿಯರನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ, ಯಂತ್ರ ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಸಿದ್ಧನಾಗಾರ್ಜುನನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ; ಚಂಪಾಪುರದ ಯಶೋಧರಮಹಾರಾಜನು ತನ್ನ ಮಗ ಶ್ರೀಧರನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವಿತ್ತು ತಪವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಶ್ರೀಧರನು ರಾಜ್ಯವನ್ನೊಲ್ಲದೆ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ದ್ವಾದಶತಪವನ್ನು ಗೈದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಶೈಲವೆಂಬ ಹೆಸರಾಗುತ್ತದೆ; ಶ್ರೀಪುಂಡ್ರವರ್ಧನಪುರದ ಧರಸೇನ ಯತೀಶ್ವರರು ಸಂಘಪ್ರವರ್ತಕರಾಗುತ್ತಾರೆ; ಶಾಮಕುಂಡಯತಿಗಳು ತಂಬುಲೂರಾರ್ಯರು ಸಮಂತಭದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳು ನಂದಿಮುನಿಗಳು ಬಪ್ಪದೇವಯತಿಪರು ಪ್ರಾಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ ವಿಷಯವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಬಿಜ್ಜಳರಾಯನು ಬಸವಣ್ಣನ ಅಕ್ಕ ನಾಗಲದೇವಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗುಣವತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿಟ್ಟು, ಬಸವಣ್ಣನ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಕೋಶಾಧ್ಯಕ್ಷ ಪದವಿಯನ್ನು ನೀಡುವುದು, ಅವನು ನಿಕ್ಷಿಪ್ತನಿಧಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಅವನಿಗೆ ಮಂತ್ರಿಪದವನ್ನಿತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಲೋಲನಾಗಲು ಬಸವಣ್ಣನು ಷಣ್ಮತಗಳನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತ ಕರ್ಮಜನಿತ ವೀರಶೈವಮತವನ್ನು ಹರಡಿ ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳವರಿಗೂ

ಲಿಂಗ ಕಟ್ಟುವುದು, ರಾಜನ ಬೊಕ್ಕಸದ ಹಣವನ್ನು ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನೆಂಬ ಕಳ್ಳನ ಸಹಾಯದಿಂದ ತರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು, ಬೊಕ್ಕಸದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಬಿಜ್ಜಳ-ಬಸವರಲ್ಲಿ ವಿರಸವುಂಟಾಗುವುದು, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಜನನ, ಬಿಜ್ಜಳನ ಸಾವು, ಮರುಬಿಜ್ಜಳ ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗುವುದು ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇಟೆಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಶಿವನಿಗರ್ಪಿಸಿ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದ ಬೇಡರಕಣ್ಣ, ದಕ್ಷಯಜ್ಞಪ್ರಸಂಗ ಮುಂತಾದ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ವೀರಶೈವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ; ಇವು ಜೈನಪರಂಪರೆಯ ಆವೃತ್ತಿಗಳಿರಬೇಕು. ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವದ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ದೇವಚಂದ್ರ ತನ್ನ ತಿಳಿವಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಂಚೀಪುರದ ಶಿವಕೋಟಿ ಮಹಾರಾಜನು ಜಿನದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದು ಶಿವಕೋಟ್ಯಾಚಾರ್ಯನಾಗಿ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದುದು (ಇವನು ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವವನೇ?), ಅಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೈದಿಕ ಮತತತ್ವವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜಿನಮುನಿಗಳು ಪ್ರಾಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಗಳಲ್ಲಿ ಜಯಧವಲ-ಮಹಾಧವಲ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದುದು, ಜಿನಸೇನ-ಗುಣಭದ್ರರು ಪೂರ್ವಪುರಾಣ-ಉತ್ತರಪುರಾಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದುದು, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಚಾವುಂಡರಾಯನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಾಮುಂಡರಾಯಪುರಾಣವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಧನಂಜಯ-ಅಮರರು ಎರಡು ನಿಘಂಟುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದುದು ಮುಂತಾದ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿಸಿದ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ.

ನವಮಾಧಿಕಾರದ ಹೆಸರು 'ಚೋಳಬಲ್ಲಾಳ ಡಣಾಯಕ ರಾಜ್ಯಪಾಲನ ನಿರೂಪಣಂ' ಎಂದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಮತಿ ತೈಲ, ಕಂತಿ-ಪಂಪನ (ನಾಗಚಂದ್ರ) ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹಂಪನು (ಪಂಪನು) "ಆದಿಪುರಾಣಮಂ ವಸ್ತುಕದಿಂ ಮಾಡಿ ಕನ್ನಡಕವಿಗಾದಿಯಾಗಿರ್ದನ್" ಎಂದು ಪಂಪನನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಚೋಳರಾಜನ ಕತೆಯಿದೆ: ಅವನನ್ನು ಜನ್ಮಾಂತರದ ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮ ಪಿಶಾಚಿಯಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತಿರಲು ಅವನು ಗ್ರಾಮಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಿನಾಲಯಗಳನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿಷ್ಣುನಿಕೇತನಗಳನ್ನೂ ಶಿವಾಲಯುಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿದನಂತೆ. ದೇವರಾಯನೆಂಬ ರಾಜನು ವಿದ್ಯಾನಂದಮುನಿಗಳ ನಿಧಿಯ ನೆರವಿನಿಂದ ವಿದ್ಯಾನಗರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನಂತೆ. ನಂತರ ಭೀಮರಾಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷರಾಯ ರಾಮರಾಯ ರಘುರಾಮದೇವ ವೀರಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಯ ವೀರಪ್ರತಾಪರಾಯ ಹಂಪರಾಯ

ಪ್ರತಾಪರುದ್ರ ಇಮ್ಮಡಿರಾಮದೇವ ಕಂಪರಾಯ ರಾಮಚಂದ್ರ ಸಾಳುವ ಕಂಪಿಲ್ಲ ಮುಂತಾದವರ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಇದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾನಗರಿ ಎಂಬುದು ವಿಜಯನಗರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೊಯ್ಸಳರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ, ಬಲ್ಲಾಳ ರಾಜಪರಂಪರೆ, ದೋರಸಮುದ್ರದ ವಿಷಯ, ದೆಹಲಿಯ ಬಾದಶಹನ (ಪಾದಶಾಯಿ) ವಿಚಾರ, ಅವನನ್ನು ಬಲ್ಲಾಳ ಭೇಟಿಯಾದ ಪ್ರಸಂಗ, ಬಾದಶಹನ ಮಗಳು ವರನಂದಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲಾಳ ಮದುವೆಯಾದ ಕತೆ, ಬಲ್ಲಾಳನು ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನಾದುದು – ಇತ್ಯಾದಿ ಕತೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಿಂತ ಗೊಂದಲಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ "ಒಂದೊಂದು ಕಾರಣದಿಂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣಂಗಳ್ ನಾನಾ ಬಗೆ ಪೆಸರಿಂದಂ ನಾನಾ ಜಾತಿಭೇದಿಂದಮುಮೊಬ್ಬರೊಳೊಬ್ಬರ್ ವೈಷಮ್ಯದಿಂ ವಿರೋಧಮಾಗೆ ಬಾಳುತ್ತಿರ್ದರ್" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಮಾರ್ತಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯನು ಜೈನೋಪಾಧ್ಯಾಯರಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ವೇದ ವೇದಾಂಗಾದಿ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೀಣನಾಗಿ ಶೃಂಗೇರಿಯ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿದ್ದ ಬಿಂಬವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಸರಸ್ವತಿಯೆಂದು ನಿಲಿಸಿ ಜಿನಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಮರೆಸಿ ಮಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನಂತೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದ್ರಾವಿಡದೇಶದ ವೈಷ್ಣವ ದ್ವಿಜಸುತ ರಾಮಾನುಜನೆನ್ನುವವನು ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ವೀರವೈಷ್ಣವಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ವಿದ್ಯಾನಗರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಸ್ಯಾದ್ವಾದಿಗಳು ಅವನನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿದ ವಿಷಯವಿದೆ. ಅವನ ಪುತ್ರಿಯರು ಭರತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಲಿತು ಜೈನರೆಲ್ಲರನ್ನು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡರಂತೆ. ಮುಂದೆ ಬಲ್ಲಾಳನು ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನರಾಯನೆಂಬ ಹೆಸರು ಪಡೆದು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವನಾಗಲು ರಾಮಾನುಜನು ಹತ್ತುಸಾವಿರ ಶಿಷ್ಯರ ಸಮೇತ ಜಿನಾಲಯಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ 'ತಿರು' ಎಂದು ಸೇರಿಸಿ 'ಜೈನೇಭಕಂಠೀರವ' ಎಂಬ ಬಿರುದು ಪಡೆದುದು, ಮೇಲುಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಜಿನಾಲಯವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಚಲುವರಾಯನ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದುದು – ಈ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವಿಧ್ವಂಸಕ ಕೃತ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಲು ಬಲ್ಲಾಳರಾಯನು ಕನಸೋಗೆಯ ಜೈನಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗಲು, ಅವರ ನೆರವಿನಿಂದ ಶಾಂತಿಸ್ಥಾಪನೆಯಾದಾಗ ಅವರಿಗೆ 'ಜೀವರಕ್ಷಾಪಾಲ'ರೆಂದು ಬಿರುದಾಯಿತಂತೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅಗ್ಗಳಕವಿ ಕವಿರನ್ನ ಹೊನ್ನ ಜನ್ನುಗ ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ ಮಧುರ ರಾಜಹಂಸ ಬಂಧುವರ್ಮ ನಾಗವರ್ಮ ಕೇಶವ ನೇಮಿಚಂದ್ರ ಮುಂತಾದ 'ಕರ್ಣಾಟ ಭಾಷೆಗಳಿಂ' ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ ವಿಷಯ ಬಂದಿದೆ. ನಯಸೇನ 'ಧರ್ಮಾಮೃತ'ವನ್ನು

ರಚಿಸಿದುದು, ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬ ಶೃಂಗಾರಕಾವ್ಯವನ್ನು ದೊರೆಯು ಮೆಚ್ಚಿ ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿಸಲು ನೇಮಿಚಂದ್ರನು ಅದನ್ನು ತಡೆದು ಲೀಲಾವತಿಯನ್ನು ಬರೆದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಲೀಲಾವತಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರಕಿಸಿದನಂತೆ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮತಸಂಘರ್ಷದ ಕ್ರೂರಮುಖಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗಿಂತ ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹತ್ತನೆಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ರಾಜರ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲು ವಿದ್ಯಾನಗರಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣರಾಯ ಪ್ರತಾಪರಾಯ ಹಂಸರಾಯ ಪ್ರತಾಪರುದ್ರ ಇಮ್ಮಡಿ ಜಗದೇವವರಾಯ ರಾಮದೇವರಾಯ ಕಂಪರಾಯ ಸಾಳುವ ಕಂಪಿಲ್ಲ ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯ ಎಂಬ ಎಂಟು ಮಂದಿ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷ ಆಳಿದ ಮೇಲೆ ಮೀಮಾಂಸಕಮತಾನುಸಾರಿಯಾದ ಭರ್ತೃಹರಿ ಎಂಬ ರಾಜನು ದಯಾವಂತನಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿರಲು ರೈತರು ಕಂದಾಯದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಜಗಳ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ: ಕಂದಾಯ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿಯೀಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ ರೈತರು ಕಾಡಿನ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯಲು ಹೋಗುವುದು, ಆ ಭೂಮಿಯೂ ರಾಜನದೆಂದು ಬೆಳೆಯಲ್ಲಿ ಆರರಲ್ಲೊಂದು ಭಾಗ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗಿ, ಬೆಳೆಯ ಮೇಲಣ ಭಾಗ, ಕೆಳಗಣ ಭಾಗದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುವುದು, ಕೊನೆಗೆ ಹಣರೂಪದ ಕಂದಾಯ ನೀಡಲು ಏರ್ಪಾಟು ನಡೆಯುವುದು – ಕೊನೆಗೆ ರಾಜನಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಬಂದು ಮಗನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವೊಪ್ಪಿಸಿ ಶೃಂಗಾರ ನೀತಿ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಶತಕಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ವಿಚಾರ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ವಿದ್ಯಾನಗರಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಗೂ ಶತಕತ್ರಯದ ಭರ್ತೃಹರಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವುದರ ಉದ್ದೇಶವೇನೋ ತಿಳಿಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ರಾಜನರೇಂದ್ರನು ಚಿತ್ರಾಂಗಿಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಕರೆತರುವುದು, ಅವಳು ರಾಜನರೇಂದ್ರನ ಮಗ ಸಾರಂಗಧರನನ್ನು ಬಯಸುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದ ಅವನ ವಿರುದ್ಧ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಬಲವಂತ ಮಾಡಿದನೆಂದು ರಾಜನಲ್ಲಿ ದೂರುವುದು – ಮುಂತಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮ–ರತ್ನಾಜಿಯ ಕತೆಯಂತಹ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಹೊಯ್ಸಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕ ಬಲ್ಲಾಳ ಸಂತತಿಯವರು ಚೆದುರಿಹೋದ ಕತೆ ಬಂದಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ವೀರಸೂರನು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ವಾಸಂತಿಕಾದೇವಿಗೆ ಚಾಮುಂಡಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟುವುದು, ಆಕೆಯ ವರದಿಂದ ರಾಜನು ಕಾಡುಕೋಣವನ್ನು ಕೊಂದು ಮಹಿಷಾಪುರವೆಂಬ ಊರು ಕಟ್ಟುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿವರವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ನಂತರ ದೆಹಲಿಯ

ಪಾದಶಾಯಿಯು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಮಸೀತಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ವಿಷಯ, ಖಾದಿರನೆಂಬುವವನು ಪಂಪರಾಜನೊಡನೆ ಮತವಿಷಯಕವಾದ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ಪಾದಶಾಯಿಯು ಜೈನಪುರಾಣವನ್ನೋದಿಸಿ ಕೇಳಿ ತನ್ನ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಕೇಳುವುದು, ತಮಗೆ ಬಿದ್ದ ಕನಸಿನ ಪ್ರಕಾರ ಅವನ ಭವಾವಳಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕತೆಯಿದೆ. ಹರಿಹರರಾಯ ಮೂವತ್ತಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಆಳಿದ ಬಳಿಕ ವೀರಬುಕ್ಕರಾಯ ಏಳು ವರ್ಷ ಆಳಿದುದು, ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯನ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವಿಷ್ಣು ಹೆಚ್ಚೋ ಶಿವ ಹೆಚ್ಚೋ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ, ವೈಷ್ಣವರ ಮತ್ತು ಜೈನರ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ, ಅದರಲ್ಲಿ ವೀರಬುಕ್ಕರಾಯನ ಮುಂದೆ ಬುಸವಿಶೆಟ್ಟಿಯು ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಗುಂಡನ್ನು ಹೊರುವ ದಿವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಜೈನ ಮತವೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಈ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿವೆ. ವೀರ ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ–ಜೈನ ಸಂಘರ್ಷ ಅದನ್ನು ರಾಜ ಬಗೆಹರಿಸಿದ ಪರಿ – ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ; ಆ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅದು ನಡೆದದ್ದು "ಶಕವರುಷ ೧೨೯೦ ಕೀಲಕ ಸಂವತ್ಸರದ ಶುದ್ಧ ೧೦ ಬೃಹಸ್ಪತಿವಾರ" ಎಂದೂ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮಿಕ್ಕ ವಿಜಯನಗರದ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಅರಸರ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳು, ಉತ್ತರದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗನು ಬರುವುದು, ಸರಗೂರ ಉಪ್ಪಲಿಗರು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸುವುದು, ಕೊಡಗಿನ ವೀರರಾಜ–ಲಿಂಗರಾಜರ ಉಲ್ಲೇಖ, ತುಳುವ ರಾಜರುಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆ, ಮೈಸೂರು ಒಡೆಯರ ಆಳ್ವಿಕೆ – ಈ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ – ಹರಿದಾಸನ ತಂಬುರದ ಧ್ವನಿಗೆ ಹೆದರಿದ ಕುಂಟದೈವವೊಂದು ಅವನಿಗೆ ಗ್ರಾಸವೊದಗಿಸಲು ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಬಳವನ್ನು ಮಾಡುವುದು; ಒಬ್ಬ ರೈತನು ಜಡಿಮಳೆಯಿಂದ ಒಣಸೌದೆ ಇಲ್ಲದೆ ಅಡುಗೆಯಾಗದೆ ಹೊನ್ನೆಮರವೊಂದನ್ನು ಕಡಿಯುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿನ ಮಾರಿ ಅವನ ಮನೆಗೇ ಸೌದೆಯನ್ನು ತಂದು ಹಾಕುವುದು; ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಬಡತನ ಹೋಗಲಾಡಿಸಲೆಂದು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ದೇವತೆಯು ಜಯಗಂಟೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಬಾರಿಸಿ ಬಂದ ಭಾಗ್ಯದ ಅರ್ಧವನ್ನು ನೆರೆಯವನೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳೆಂದು ನೀಡಿದಾಗ, ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲು, ಪಕ್ಕದವನಿಗೆ ಒಂದು ಕಣ್ಣು–ಕಾಲು ಹೋಗಲಿ ಎಂದು ಗಂಟೆ ಬಾರಿಸಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ತಿ ಭಾಗ್ಯವಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಎರಡೂ ಕಣ್ಣು ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಕತೆ; ಗಾರ್ಗ್ಯೋಪಾಧ್ಯಾಯರ ಹೆಂಡತಿ ಮುಂಡನೊಡನೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಂಪತಿಯಂತೆ ತನ್ನ ಮನೆಗೇ ಬಂದು ಮಲಗುವುದು.

ಗಂಡನೊಡನೆ ಮಲಗಿದ್ದ ಮಗು ಅತ್ತಾಗ ಉಪಾಯದಿಂದ ಮಿಂಡನು ಮಗುವನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಹಾಲೂಡಿಸುವುದು – ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ನೀತಿನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳೂ ಇವೆ; ಪದ್ಯಗಳ ಹಾಗೂ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೂಲಕ ನೀತಿಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ; ಇವೆಲ್ಲ ವಿವಿಧ ಮೂಲದವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧಿಕಾರವು 'ಮಹಿಸೂರ ರಾಜಕುಲ ಜಾತಿವರ್ಣನಂ' ಎಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮೈಸೂರು ಒಡೆಯ ಸಂತತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ರಾಜ ಒಡೆಯರು ಎಂಟು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಆಳಿದ ಬಳಿಕ ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ, ಚಾಮರಾಜ ಒಡೆಯನು ರಾಜನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ಮಲ್ಲರಾಜೇಂದ್ರನೆಂಬ ದಳಪತಿಸಮೇತನಾಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಆಳಿದ ಬಳಿಕ ರತ್ನಾಕರಾರ್ಯನ 'ಭರತೇಶ್ವರ ಚರಿತೆ'ಯನ್ನೋದಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿದಂತಹ ರತ್ನಾಕರನ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ದೇವಚಂದ್ರ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ರಾಜನು ಜೈನಮತವನ್ನು 'ದೊಡ್ಡದೆಂದು' ಪ್ರಶಂಸೆಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆನಂತರ ಬಂದ ಇಮ್ಮಡಿ ರಾಜ ಒಡೆಯ, ಕಂಠೀರವ ನರಸರಾಜ ಒಡೆಯ, ದೊಡ್ಡದೇವರಾಜರು ಆಳಿದರು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಉಮ್ಮತ್ತೂರ ಜೈನಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸೂರಯ್ಯನ ಮಗನ ಕತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆನಂತರ ಬಂದ ಚಿಕದೇವರಾಜನು ಡಿಳ್ಳಿ ಪಾದಶಾಯಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದ ಪಗದಿ ಹಣವನ್ನು ಕಳ್ಳರು ಅಪಹರಿಸುವುದು, ಆನಂತರ ಅಣ್ಣಯ್ಯಶೆಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸಲು ಅವನು ಡಿಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಹಿಂದೆ ಕಳಿಸಿದ್ದ ಹಣ ಕಳ್ಳತನವಾದುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪಾದಶಾಯಿಯಿಂದ ರಸೀತಿ ತಂದುದಲ್ಲದೆ ತಾನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದ ಹಣವನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಇಮ್ಮಡಿ–ಮುಮ್ಮಡಿಗೊಳಿಸಿ ಬಂದು ಅರಮನೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿದ್ದ ಹಣವನ್ನೆಲ್ಲ ವಾಪಸ್ಸು ಮಾಡಿದ ಕತೆಯಿದೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ: ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವರಗಳು, ಬುದ್ಧಿಸಾಗರವರ್ಣಿಯೆಂಬ ಮಂತ್ರವಾದಿಯು ರಾಜಪುತ್ರನ ರೋಗವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದ್ದು, ಅವನಿಗೂ ಪಂಡಿತನಿಗೂ ಆದ ವೈಷಮ್ಯ, ಷಡಕ್ಷರಿಯು **'ರಾಜಶೇಖರ'**ವೆಂಬ ಹೊಸದೊಂದು ಕಾವ್ಯ ಬರೆದದ್ದು, ನಾಮಧಾರಣೆಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯ ಮಾಡಿಸಿದ್ದು, ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ದೊಡ್ಡ ಕೃಷ್ಣರಾಜನಿಗೆ ಪಟ್ಟವಾದುದು, ನಂಜನಗೂಡ ದೇವಸ್ಥಾನದ ನವೀಕರಣ, **'ಗೀತಗಂಗಾಧರ'** ಎಂಬ ಅಷ್ಟಪದಿಯನ್ನೂ, ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

'ವೀರರಾಜೋಕ್ತವಿಲಾಸ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಸಿದುದು, ಕಳಲೆ ನಂಜರಾಜನು ವೀರಶೈವದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿ **'ಭಕ್ತವಿಲಾಸ'** ಎಂಬ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಶಿವಭಕ್ತರ ಕತೆಗಳು ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದುದು ಮತ್ತಿತರ ಕತೆಗಳೂ ಬಂದಿದೆ. ತೆರಿಗೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದಾಗ ಪ್ರಜಾಕ್ಷೋಭೆ ಉಂಟಾಗುವುದು, ಸುಲ್ತಾನ ಮೀರಸಾಬಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು, ಶಕವರ್ಷ ೧೭೨೧ (ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧೭೯೯) ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಿ ಸಂವತ್ಸರ ಚೈತ್ರ ಬಹುಳ ಅಮಾವಾಸಿ ಇಂಗರೀಜುಬಲವು ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧ ಸಾರುವುದು, ಆಂಗ್ಲರು ಒಡೆಯರ ವಂಶಸ್ಥರಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಮರಳಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು, ಮುಂದೆ ಮೈಸೂರಲ್ಲಿ ಅರಮನೆ ಕಟ್ಟಿಸಿ ಐದು ವರ್ಷದ (ಮುಮ್ಮಡಿ) ಕೃಷ್ಣರಾಜನಿಗೆ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಿದ್ದು, ಸುಲತಾನನ ಸತಿಸುತರನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಆಂಗ್ಲರು ಕೈದಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದು ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆನಂತರ ಕುಂಪಣಿ ಸರದಾರರು ಸಂಬಳದ ಮೇಲೆ ವೈದ್ಯರನ್ನು ನೇಮಿಸಿದುದು, ಸಿಡುಬಿಗೆ ಲಸಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಸಿದುದು, ರಾಜನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗಾದ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಕುಂಪಣಿ ಸರದಾರರು ಆಡಳಿತವನ್ನು ತಾವೇ ವಹಿಸಿಕೊಂಡುದು ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವ 'ರಾಜಾವಳಿಕಥೆ'ಯ ರಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧಿಕಾರವು 'ಶ್ರೀಮತ್ ಕೃಷ್ಣರಾಜವಂಶಾಭ್ಯುದಯ ವರ್ಣನಂ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೊತ್ತುದು; ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮೈಸೂರರಸರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಕವಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಹನ್ನೊಂದು ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ರಾಜಮಾತೆ ದೇವೀರಾಂಬಿಕೆಯು ಕವಿಗೆ ಸನ್ಮಾನಮಾಡಿ "ಈ ಮಹಿಸೂರ ಮಹಾಪರಮೇಶ್ವರರುಗಳ ಅನ್ವಯಪರಂಪರೆಯುಮಿದರಿರ್ದುದಂ ತೆಗೆದು ಆ ವಂಶದಾಮೂಲಪರಂಪರೆಯಂ ವ್ಯಕ್ತಮಪ್ಪಂತು ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂ ಬೇರೆ ಬರೆದು ಒಪ್ಪಿಸುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು" ತಾನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ದೇವಚಂದ್ರನು ಮತ್ತೆ ಜೈನಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಮನುಗಳ ಜನನ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಹರಿವಂಶ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ವಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯದುವಂಶದ ಉದಯ, ರಾಜ ಒಡೆಯರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಮೈಸೂರು ರಾಜರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು "ಆಮೂಲವಾಗಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರೆದು ಒಪ್ಪಿಸುವುದೆಂಬ ನಿರೂಪಮಾದುದರಿಂ ಈ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಅಧಿಕಾರದೊಳು ಈ ಮಹಿಸೂರ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜರುಗಳ ವಂಶಾವಳಿ ಗುಣಾವಳಿ

ಬಿರುದಾವಳಿಗಳ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ಬರೆದೊಪ್ಪಿಸಿದೆನು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧಿಕಾರವಂತೂ ಹಿಂದಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪುನರ್ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದ ಜಾತಿಮತವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ 'ಜಾತಿನಿರ್ಣಯ ಪ್ರರೂಪಣಂ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಡಲಾಗಿದೆ. ಹುಂಡಾವಸರ್ಪಿಣಿಯ ಮೊದಲಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಜೈನಪರಂಪರೆಯ ವಿವರವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ವರ್ಣತ್ರಯ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವೈಶ್ಯ) 'ಸಜಾತಿ' ವಿವಾಹ, ಅಂತರ್‌ವರ್ಣ ವಿವಾಹಸಂತಾನ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜಾತಿಮದ, ವೀರಶೈವ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮುಂತಾದ ಪಂಥಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ಉತ್ತರದ ಶ್ರಾವಕಪರಂಪರೆ, ಜೈನಮತದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ದರ್ಶನಸಂಪನ್ನನಾದ ಮಾದಿಗನಿಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲುವ ಗೌರವ, ವಿವಿಧ ಆಚಾರಗಳ ವಿವರ – ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

'ರಾಜಾವಲೀಕತೆ'ಯು ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರಾಣದ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಹಿಂದಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುನಾರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೆಕೆಂಜಿ ಕೇಳಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟಿತು. ತಾನು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ಹೇಳಿಕೆ: "ಈ ಕರ್ನಾಟ ದೇಶದೊಳು ನಡೆದ ಪ್ರಪಂಚುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ ಬರೆದು"ದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಈ ನಾಡಿನ ಹೊರಗೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ "ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಯಂ ತಾಂ ಬಲ್ಲಂದದಿಂ ಕವಿತೆಯಿಂದಮದ್ಭುತಮಾಗಿಯು ಸೊಲ್ಲಿಸಿದುದಿಲ್ಲ" "ಇದ್ದುದಿದ್ದಂತೊರೆದೆಂ" ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಇಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾದೀತು. ಕವಿ ಇದನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದು "ಪಾಪವಿಚ್ಛಿತ್ತಿ ಪುಣ್ಯಸಂಪಾದನ ದೊರೆಕೊಳ್ಗುಮೆಂದು ವಿರಚಿಸಿದೆಂ" ಎಂದು ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ "ಅವರೊಳು ತಪ್ಪಿರ್ದೊಡೆ ತಿದ್ದಿ ಸತ್ಪುರುಷರು ಗ್ರಹಿಸಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವೆಂ" ಎಂಬ ವಿನಯವನ್ನೂ ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಕೆಲವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಕೃತಿಯು ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಬಗೆಯಹೊರಟರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿ ಕಾಣಿಸುವುದಾದರೂ, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೆಳೆಯದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಜೈನ ಪಂಡಿತನು ಬರೆದ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಪಂಚುಗಳು

ನಾವೀಗ ಪುನಾರಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ; ಆದರೆ ನಿಜ ಸುಳ್ಳುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಇಂದಿನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ನಿಜಗಳೆಂದು ತೋರುವುದಕ್ಕೂ ಆಗತಾನೇ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ನಿಜಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸದೆ ಅವನ ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಈ ಮಾತು ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾದರೂ 'ರಾಜಾವಳೀ ಕಥೆ'ಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯೆ ರಚಿತವಾದ 'ಕಂಠೀರವ ನರಸರಾಜವಿಜಯ' 'ಅಪ್ರತಿಮವೀರಚರಿತೆ' 'ಚಿಕದೇವರಾಜ ವಿಜಯ' 'ಚಿಕದೇವರಾಜ ವಂಶಾವಳಿ' – ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮೈಸೂರು ಒಡೆಯರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ಕೂಡಿರಬಹುದಾದರು ಅಧಿಕೃತತೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಈ ಕೃತಿಯು ನೀಡಲಾರದು, ದೇವಚಂದ್ರನು ತಾನು ಕೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ, ಅವುಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸದೆಯೇ, ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೇನೋ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರುತ್ತದೆ.

'ರಾಜಾವಳಿಕಥೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಂಶಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೈನಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳ ವಿವರಗಳು ಎಡೆಗೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನಾರ್ಹವಾದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಮುಲ್ಲಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ಚಂದ್ರಸಾಗರವರ್ಣಿಯ 'ಕದಂಬ ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಮುಲ್ಲಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯಂತೆ. ಇದರ ಕತೆಯನ್ನು 'ಪಾರ್ಶ್ವಭಟ್ಟಾರಕರ ಕತೆ' ಎಂದೂ ಕೆಲವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜೈನಮುನಿಯೊಬ್ಬನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡು ಇಸ್ಲಾಂ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಎಂಬುದು ದೇವಚಂದ್ರನ ಮಾತಿನ ಸಾರಾಂಶ. ಹೊರನೋಟಕ್ಕೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಂಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇನಾದರೂ ಜೈನ ಹಾಗೂ ಇಸ್ಲಾಂಗಳ ಕೊಳುಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹ. ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಾದ ಪಂಪ, ಅಭಿನವ ಪಂಪ, ಅಗ್ಗಳ, ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ, ಜನ್ನ, ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ, ಮಧುರ, ಬಂಧುವರ್ಮ, ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಮತ್ತವರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಗಿವೆ. ಆದರೆ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯನ್ನು ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ನೇಮಿಚಂದ್ರನು ಅದನ್ನು ತಡೆದು ಅದನ್ನು ಸುಟ್ಟು ತನ್ನ 'ಲೀಲಾವತಿ' ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ 'ಕಪ್ಪವನಿಡಿಸಿದ' ಕತೆಯನ್ನು

ನಂಬಬಹುದೇ? ಇದು ಚಾಮರಸ-ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕೆಲವರು ವೀರಶೈವ ಶರಣರು, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಕೆರೆಯ ಪದ್ಮರಸ, ಕೊಂಡಗುಳಿ ಕೇಶಿರಾಜ, ಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವುದಲ್ಲದೆ **'ಬಸವಪುರಾಣ'**, ನಂಜುಂಡನ **'ರಾಮನಾಥ ಚರಿತೆ'**, **'ರಾಜಶೇಖರ ವಿಲಾಸ'**, **'ಸೋಮೇಶ್ವರ ಶತಕ'** ಮುಂತಾದ ವೀರಶೈವ ಕೃತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ವೇದಗಳು, ಶಿವ-ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣಗಳು, ಸೂತ್ರಚತುಷ್ಟಯಗಳು, ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತ, ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು; ಪಾಣಿನಿ, ಭಟ್ಟಾಕಲಂಕ, ಭೋಜರಾಜ, ಅಮರ, ದಂಡಿ, ಭವಭೂತಿ, ಕಾಳಿದಾಸ, ಆಚಾರ್ಯತ್ರಯರು, ಭರ್ತೃಹರಿ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಕಲಸುಮೇಲೋಗರವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯನು ಪದ್ಮಾವತಿ ಯಕ್ಷಿಯ ಗುಡಿಯನ್ನು ಶಾರದಾಂಬೆಯ ಗುಡಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು, ವೀರಬಲ್ಲಾಳನು ಜಿನಾಲಯಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸಮಾಡಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಗುಡಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಾಂಸಸೇವನೆ-ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳು-ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆಯಾದರೂ (ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವಾಲಯಗಳೆಲ್ಲ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಜೈನಬಸದಿಗಳಾಗಿದ್ದುವು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ದೇವಚಂದ್ರನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಾನೆ), ಪದೇ ಪದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮತ್ತು ಜೈನರ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷದ ಬಗ್ಗೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿನಿಂದಲೇ ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ. ರಾಮಾನುಜಪ್ರಣೀತ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವವು ರಾಮಾನುಜನೊಡನೆಯೇ ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೂ, ವೀರಶೈವದಂತಹ ಪ್ರಬಲ ಮತದೊಡನೆ ಅದು ಸ್ಪರ್ಧಿಸದಾಯಿತು; ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ-ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಘರ್ಷಣೆಯ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. ಅದು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿದ್ದ ಶಾಂಕರ ಅದ್ವೈತದೊಡನೆ ಮೇಲಾಟ ನಡೆಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎರಡೂ ವೈದಿಕವಾಗಿದ್ದುದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಅದ್ವೈತದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವುದು. ಇನ್ನು ಅದು ಮೇಲಾಟ ನಡೆಸಿ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದುದು ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ರಾಜಾಶ್ರಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವೈದಿಕದ ನೆರಳಿನಡಿ ಬಂದುದರಿಂದಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಅವೈದಿಕ ಜೈನದ ವಿರುದ್ಧ. ವಿಜಯನಗರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಆದ ಇವರ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ (ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶಾಸನೋಕ್ತ

ಪ್ರಸಂಗದ ಕರಾರುವಾಕ್ಕು ವರದಿಯನ್ನು ದೇವಚಂದ್ರ ನೀಡುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ), ಚಿಕದೇವರಾಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಗೆ ನಾಮಧರಿಸಿ ಬರಬೇಕೆಂದು ರಾಜಾಜ್ಞೆಯಾಗುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಪಡೆದಿದ್ದ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವವು ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಡಳಿತದ ಪ್ರತಿ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಇಣುಕುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ೧೯ ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೈಸೂರು ಸೀಮೆಯ ದೇವಚಂದ್ರನ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕವೆಂದರೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮತವೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬೇರೂರಿತ್ತೆನ್ನಬಹುದು. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಿಂದ ದಾಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ಗಾಸಿಗೊಂಡಿದ್ದ ಜೈನರಿಗೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಎಂದರೆ ಬೆಚ್ಚಿ ಬೀಳುವ ಅನುಭವ; ಈ ಅನುಭವದ ಕಥನ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಜಲೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ; ಅದೆಂದರೆ ವಾಗ್ವಾದದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ಮತ ರಾಜನ ಪೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗುವುದು, ಸೋತ ಮತ ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆಯಲ್ಲಿರುವುದು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ವಸುಪಾಲ ರಾಜನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: ಅವನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಟ್ಟಿಮಭಟ್ಟನೆಂಬ ವೇದಾಂತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ತಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದಾಗ ಜೈನೋಪಾಧ್ಯಾಯರು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜೈನಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜನು ಜೈನದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ "ಸಕಲದೇಶಂಗಳೊಳ್ ಜೈನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ್ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಾದಿಗಳಂ ಜೈನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಬುದೆ ಯೋಗ್ಯಮೆಂದು ವಸುಪಾಲ ಮಹಾರಾಜನು ಜೈನಬ್ರಾಹ್ಮಣರ್ಗೆ ಗ್ರಾಮ ಕ್ಷೇತ್ರ ಗೃಹಾದಿ ದಾನಂಗೊಟ್ಟು ಮಂತ್ರಿಪದ ಪುರೋಹಿತ ವೈದ್ಯ ಜ್ಯೋತಿಷ ಮಂತ್ರವಾದಾದಿಗಳುಂ ಇವರ್ಗೆ ಸಲ್ಲುವುದೆಂದು ಶಾಸನ ಚಪ್ಪೋಡು ಮಾಡಿಸು"ತ್ತಾನಂತೆ. ಇದು ಜೈನ ಮತವು ವೈದಿಕದ ವಿರುದ್ಧ ಗೆದ್ದ ಪ್ರಸಂಗವೋ ಅಥವಾ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗದ ನಡುವೆ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ಸ್ಪರ್ಧೆಯೋ, ಎರಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವಣ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೋ – ಅಥವಾ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿದೆಯೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಜೈನವು ಬೌದ್ಧದೊಡನೆ ನಡೆಸುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಹೇಮಶೀತಳನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜೈನರು ಗೆದ್ದಾಗ ದೊರೆಯು ಬೌದ್ಧರನ್ನು ಗಡೀಪಾರು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬೌದ್ಧವು ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದುದೇ ಅನುಮಾನ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದವು ಎಂದು ನಂಬುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಲ್ಲದೆ, ಇಂಥ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ

ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮತವು ಉದಾತ್ತವಾಗಿಯೂ ಎದುರಾಳಿ ಮತವು ರೂಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಗಳೇ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷವೂ, ವಾಗ್ವಾದದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಎದುರಾಳಿಗಳು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಶತ್ರುಗಳಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ದೂಷಿಸುವುದೇ ರೂಢಿ. ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಿರದೆ ಎದುರಾಳಿಯನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ತೀವ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಲ್ಲ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಾನಂತರ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜೈನಮತವು ಇತರ ಮತಗಳಿಂದ ಎದುರಿಸಿದ ವಿಷಮ ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ, ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರಾಕರಣೆ'ಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

'ರಾಜಾವಳೀ ಕಥೆ'ಯಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಚಿತ್ರಣ ಎಂತಹುದು? ಇಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿ ದೇವಚಂದ್ರನು ನಿಲ್ಲುವುದು ಹೊರಗಣ್ಣಿಗೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಮೆಕಂಜಿ ತನಗೆ ಹಣ ನೀಡಿದ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಸಂಬಳ ಮಾಡಿಸಿಕೊಡುವ ಆಶ್ವಾಸನೆಯಿಂದ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಅತ್ತ ವಾಲಿರಬೇಕು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಂದ ಆಡಳಿತ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಂತಾದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅವನ ಬುದ್ಧಿ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿದೆಯೇನೋ ಅನ್ನಿಸಿದರೂ, ಬ್ರಿಟಿಷರು ಟಿಪ್ಪುವನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಕೈಸೆರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು, ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯನ ಅಧಿಕಾರ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡದ್ದು, ಕೊಡಗಿನ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನನ್ನು ಓಡಿಸಿದ್ದು, ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದವರನ್ನು ನಿರ್ಬುದ್ಧಿಗ, ತುಂಟ, ಕಳ್ಳ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು – ಈ ಮುಂತಾದವು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಳುವವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲವುಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ರಾಜಕೀಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮೈಸೂರಿನ ರಾಜಮಾತೆಯಿಂದ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಸನ್ಮಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ದೇವಚಂದ್ರನು ಮೈಸೂರರಸರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರಾಜಪರವಾಗಿ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯ, ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ ಆಡಳಿತವೈಖರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಗಗಳು ರಾಜನಿಷ್ಠೆಯ ಮಂದಿಗೆ ನುಂಗಲಾರದ ತುತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು.

ಅವನ ನಿರೂಪಣೆಯ ವೈಖರಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದು. ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ಮಗಳನ್ನು ತಂದೆ ಮೋಹಿಸಿದುದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಕುಮಾರರಾಮನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಲತಾಯಿಯ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ರಾಮನು ಎದುರಿಸುವ ಸಂಕಷ್ಟ, ಬಲ್ಲಾಳನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ದಿಳ್ಳಿಯ ಪಾದಶಾಯಿಯ ಮಗಳು ಬರುವ ಬಗೆ, ಬಗೆಬಗೆಯ ತೆರಿಗೆಗಳ ಕಾರಣ ಜನ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅತೀವ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳು – ಇವೆಲ್ಲ ಜನಪದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿ. ದೇವಚಂದ್ರ ಅದನ್ನೇ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವಚಂದ್ರನಿಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನು ಜಾನಪದ ಕಥಾಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕೈವಶ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಕೃತಿರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು – ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ೪ ೫ ೬ ಮತ್ತು ೧೦ ನೇ ಅಧಿಕಾರಗಳು – ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಮಾಲಿಕೆಯನ್ನೇ ಹೆಣೆಯುತ್ತವೆ. ಪಡಿನುಡಿಗಳಿಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕತೆಗಳು, ಬೆಳ್ಗುಳ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬರುವುದು, ಪೊಂಬುಚ್ಚಪುರದ ನಿರ್ಮಾಣ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕತೆ, ತಿಪ್ಪಾದೇವಿಯ ಗುಡಿಯ ಕತೆ, ಆನೆ ದಿನವೂ ತಾವರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ತಂದು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೆಡೆ ಜಿನಪ್ರತಿಮೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಬಸದಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕತೆ, ವೀರರ ಹೆಂಡತಿಯರು ಕೊಂಡ ಹಾಯ್ದು ಸತಿ ಹೋದವರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ – ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಜಾನಪದ ಕಥನದ ಒಲವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಾಗಲೀ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮ ಕಥನವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿ ಕಲಸುಮೇಲೋಗರ ಮಾಡಿದೆಯೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಎಡೆಯಿದೆ. ಆದರೂ ದೇವಚಂದ್ರನು "ಇದ್ದುದನಿದ್ದಂತೊರೆದೆನು ಸದ್ಧರ್ಮದ ಮಾರ್ಗವಿಡಿದು ಬುಧಜನರರಿಯಲ್। ಶುದ್ಧಮನದಿಂದ ಕೇಳ್ದಭಿವೃದ್ಧಿಯನಿಹಪರದೊಳಾಂತು ಸುಖಿಸುತ್ತಿರ್ಕೆ॥" ಎಂದೂ "ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಯಂ ತಾ ಬಲ್ಲಂದದಿ ಕವಿತೆಯಿಂದದ್ಭುತಮಾಗಿಯು। ಸೊಲ್ಲಿಸಿದುದಲ್ಲ ಸಜ್ಜನರೆಲ್ಲರು ಲಾಲಿಪುದು ಮುದದಿ ರಾಜಾವಲಿಯಂ॥" ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ನಂಬಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಈ ಕೃತಿಯು ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ, ಕವಿಕೃತಿಗಳು ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಉಪಯುಕ್ತ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದೇವಚಂದ್ರನು ತಾನು ಕಂಡ ಕೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹಾಗೂ ನಿಜವೆಂದೇ ನಂಬಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪರಿಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯೂ ಪಕ್ಷಪಾತಗಳಿಂದಲೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದ್ವೇಷದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರಬಹುದು; ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬೇಕುಬೇಡಗಳು ನಿರೂಪಣೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನೂ ಹಾದಿಯನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವ ಹಂತ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಅಂದರೆ ನಮ್ಮದೇ ಆಡಳಿತದ ಬದಲು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಧಿಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಇರಬಹುದಾದ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಗಳೂ ದ್ವಂದ್ವಗಳೂ ದೇವಚಂದ್ರನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ದಾಖಲೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಾಳ್ಮೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಂದ ಹುಡುಕಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

●

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೃ ಕವಿಕೃತಿ

ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಹಳಗನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಬರೆದವು; ಆದರೆ ಕೆಲವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ರಚಿಸಿದವುಗಳು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿರ್ವಚನ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಂಡ ಹಲವು ಪ್ರಮುಖ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ. ಮಿಕ್ಕವು ಹಳಗನ್ನಡದ ಬಹು ಚರ್ಚಿತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾನು ನಿರುಕಿಸಿ ನೋಡಿದವಾಗಿವೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯಾದಂತೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಯಾ ಲೇಖನದ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತ ವಿವರಣೆಗಳು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಟು ಮಾಡಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ.



ಅನುಗ್ರಹ
ಪ್ರಕಾಶನ
5/1, ನಾಗಪ್ಪ ಬೀದಿ, ಶೇಷಾದ್ರಿಪುರ, ಬೆಂಗಳೂರು 560020